HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

aportación a la sociología socialista

AGNES HELLER

enlace ◂ *grijalbo*

Digitized by the Internet Archive
in 2012

http://archive.org/details/isbn_968419482x

OFFICIALLY WITHDRAWN
CITY OF INGLEWOOD PUBLIC LIBRARY

HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

Aportación a la sociología socialista

HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

Aportación a la sociología socialista

AGNES HELLER

colección enlace

grijalbo

MÉXICO BARCELONA BUENOS AIRES

HISTORIA Y VIDA COTIDIANA
Aportación a la sociología socialista

Título original en Alemán:
Alltag und geschichte

Traducción: Manuel Sacristán de la edición
de Hermann Luchterhand Verlag GmbH,
Neuwied y Berlín, 1970

©1970, Hermann Luchterhand Verlag GmbH

© 1972, Ediciones Grijalbo, S.A.
Déu i Mata98, Barcelona 29
España

D.R. © 1985, por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.
Calz. San Bartolo Naucalpan Nº 282,
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

Este libro no puede ser reproducido,
total o parcialmente,
sin autorización escrita del editor.

ISBN 968-419-482-X

IMPRESO EN MEXICO

1000436635%

INDICE

Presentación de la edición castellana 7

VALOR E HISTORIA 19

LA ESTRUCTURA DE LA VIDA COTIDIANA 39

DE LOS PREJUICIOS 71

INDIVIDUO Y COMUNIDAD. ¿CONTRAPOSICIÓN REAL O APARENTE? 97

SOBRE LOS ROLES 123

EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL MARXISMO 153

Presentación de la edición castellana

Agnès Heller trabaja en el Instituto Sociológico de Budapest, es miembro del consejo de la revista *Praxis* y fue de 1955 a 1958 ayudante de Lukács en la Universidad. Lukács ha prologado el estudio más amplio de Agnès Heller sobre el problema de la vida cotidiana, cuya edición en lengua castellana está en preparación. Libros y artículos de Agnès Heller han sido traducidos a las lenguas alemana, inglesa, francesa, italiana, serbocroata, checa, polaca y rumana. El conjunto de ensayos *Historia y vida cotidiana* que aquí se presenta es el primer libro de Agnès Heller en castellano. Otras obras destacadas de la autora son: *El problema del egoísmo racional; Rol social y prejuicio; La ética de Aristóteles y el ethos antiguo; El hombre del Renacimiento;* la ya aludida *Vida cotidiana;* y el ensayo *Hipótesis para una teoría marxista de los valores.*

Al doble interés que tienen para el lector marxista occidental los trabajos teóricos que se producen en los países de base no-capitalista —el interés que merezcan por su contenido y el que presenten como documentos— se añade otro más en el caso de Agnès Heller: la escritora húngara trabaja en continuidad con una precisa tradición marxista principalmente configurada por un «clásico de tercera ge-

neración»: Georg Lukács. Continuidad de una tradición realmente productiva, que intervenga como tal, como un motor claramente identificable, desde hace medio siglo en la corriente general del pensamiento teórico marxista no es cosa que se dé en muchos lugares. Uno de ellos es Budapest. Y aquí la idea de continuidad tiene, además, un acento peculiar: en el trabajo de Agnès Heller, lo mismo que en el de Lukács, la continuidad individual es parte de un constante esfuerzo por dar continuidad al mundo, por impedir que la crisis del capitalismo sea una cesura histórica insanable.

El lector que ha crecido desde otras raíces puede tener la impresión de que la voluntad de continuidad histórica de ésta que convendría llamar escuela de Budapest acarree a veces cierto conservadurismo cultural, por una confianza aristocratizante en que «lo mejor» apuntó desde siempre al comunismo. El clasicismo de los moldes filosóficos utilizados por Agnès Heller —también en esto muy representativa del marxismo húngaro— se encuentra entre los agentes más visibles de esta impresión. Pero ésta no es propiamente una cuestión de tesis, sino de sensibilidad intelectual. Por ejemplo, en un importante artículo titulado «La teoría revolucionaria de Marx y la revolución de la vida cotidiana» [1], Agnès Heller, tras incluir entre las objetivaciones necesarias e inmediatamente específicas [2] la polí-

1. Texto alemán mecanografiado de 29 folios cuya comunicación agradezco a la autora.

2. Objetivaciones inmediatamente específicas (léxico de origen lukacsiano) son los productos de la práctica que se constituyen en realidad externa a los miembros singulares de la especie. La más básica es el conjunto de productos y técnicas del trabajo, y todas ellas son puntos de apoyo e instrumentos del proceso histórico de la especie, de la "reproducción específica". "Práctica" se debe entender en el sentido más especial usado por Lukács: como actividad que no se agota dentro del ámbito de la vida singular, sino que tiene trascendencia social, esto es, específica. La hipótesis lukacsiana adoptada por Agnès Heller se puede resumir (muy esquemáticamente) así: en los estadios primitivos de la especie, las objetivaciones específicas (el arte, por ejemplo) son sólo conativas, están inmersas indiferenciadamente en la vida cotidiana, que es vida de *todos* los miembros singulares de la especie: pues no hay en esa fase distinción entre las actividades reproductoras de la vida singular y las reproductoras de la especie (de los colectivos). Con la primera división clasista del trabajo se produce la separación entre ambas clases de actividades reproductoras; las objetivaciones inmediatamente específicas se separan de la vida cotidiana; y la inmensa mayoría de

tica, el derecho, la religión, la filosofía y el arte, declara categóricamente: «No hay duda de que sería una utopía retrógrada el fijar una perspectiva histórica en la cual la vida cotidiana reabsorbiera de nuevo las objetivaciones inmediatamente específicas.» Si se tiene en cuenta la definición de «vida cotidiana» por Agnès Heller —«La vida cotidiana es la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social»— y si, por lo que hace al método, no se tiene nada importante que objetar a la distinción entre reproducción singular y reproducción social, se podrá convenir en ese juicio. Pero cualquier sensibilidad un poco corrida en la realidad capitalista contemporánea se sentirá incómoda por la positividad aproblemática con que aparecen en el texto las objetivaciones socio-culturales. La fusión de la publicidad con las pulsaciones del gusto y con la producción literaria, artística e ideológica en un magma mercantil de constante y falso cambio facilita al marxismo en los países capitalistas una experiencia, quizás insustituible, que ha de hacerle más reticente también respecto de la subcultura superior o académica.

Pero este lector de aquí notará pronto que esa punta de extrañeza, aunque trasluce una diferencia de situación, no manifiesta ningún abismo, ni siquiera una diferencia fija. Sería un error entender ciertos modos de decir (sin duda más confiados de lo que en una sociedad capitalista parece posible) como síntomas de conformismo teórico o práctico. El mismo artículo en el que aparece la formulación, para nosotros demasiado confiada, sobre la naturaleza de las objetivaciones socio-culturales institucionalizadas afirma a renglón seguido que «aceptar para siempre la alienación de la vida cotidiana respecto de las objetivaciones directamente específicas sería renunciar a la teoría revolucionaria de Marx». Por lo demás, el mismo planteamiento del tema actualmente más cultivado por Agnès

---

los singulares de la especie (que no salen prácticamente nunca de la cotidianidad) queda alienada de las objetivaciones específicas. El fenómeno es —como todo caso de alienación— bifronte: significa opresión y explotación, y posibilita —en condiciones de escasez primitiva— el definitivo despegue de la especie respecto del resto del reino animal.

Heller y al que pertenecen los textos aludidos —el problema de la vida cotidiana— muestra un pensamiento perceptivo de las novedades reales y muy eficaz en el análisis de los fundamentos de éstas. La explicación por Heller de la actualidad del tema de la vida cotidiana entre los marxistas desde la amplia investigación del volumen I de la *Estética* lukácsiana, que roturó realmente la problemática, es una muestra de reflexión particularmente productiva.

Para Agnès Heller, la preocupación por la cotidianidad se impone al pensamiento marxista por causa «del abrupto final, en el mundo capitalista, de la época optimista y llena de ilusiones que siguió a la derrota del fascismo, así como por causa de que esa derrota no suscitó una nueva Europa de izquierda». El agotamiento de lo que Thomas Mann llamó «la época moralmente buena», la época en la cual «la lucha colectiva contra la extrema deshumanización nazi dio a los hombres comunidad, objetivo inmediato, sostén moral», contempla una nueva consolidación del capitalismo, y este «éxito provisional y relativo de la manipulación [...], conseguido al hilo de la satisfacción de ciertas necesidades, da una importancia central a la crítica de la vida cotidiana y del pensamiento cotidiano».

No deja de ser notable que venga de Budapest una explicación tan clara (por más que lacónica) de un hecho fundamental del capitalismo moderno que numerosos sectores del movimiento socialista occidental no parecen haber percibido todavía o no traducen, al menos, a la política, revisando drásticamente su confiado continuismo con «la época moralmente buena». Pero no menos valioso —sino acaso más— es el que Agnès Heller se enfrente resueltamente, y con el mismo acierto, con la aparición de la problemática análoga en los países de gobiernos subjetivamente socialistas. Heller empieza por registrar el hecho: «En el socialismo se agudizó ese mismo problema [el de la cotidianidad] en la época subsiguiente a la muerte de Stalin. En este caso resultaba que la mera desaparición del poder de Stalin, aunque era condición imprescindible de la producción de una forma de vida humanizada, no era ni mucho menos condición suficiente. Pues en los países en que se realizó esa liquidación —con mayor o menor consecuencia— quedó aún por resolver —entre otras— la cuestión de la función configuradora de la forma de vida

socialista». En el volumen ahora presentado al lector de lengua castellana —*Historia y vida cotidiana*— Heller parte precisamente de esa observación para reconocer a la ética una posición de importancia en el marxismo contemporáneo. Véase, por ejemplo, lo que escribe en el ensayo «El lugar de la ética en el marxismo»: «Ahora no se trata ya de crear los presupuestos de la vida humana, sino que nuestra *acción inmediata* ha de ser la producción de la vida verdaderamente humana. La consciencia del derecho a una vida verdaderamente humana está presente en los hombres del mismo modo potencial en que lo estuvo el derecho a la abolición de la miseria en los tiempos de la Revolución de la Miseria. Lafargue hablaba de la "maldita falta de necesidades" de los obreros. Lo que se hace problema ahora es la "maldita falta de necesidades" en cuanto a la *totalidad de un regimiento humano de la vida.* La nueva consciencia de clase *tiene* que despertar y formular la *correspondiente reivindicación,* para que ésta se convierta en una fuerza capaz de transformar el mundo. El despliegue y la configuración de esta nueva reivindicación es, empero, cosa más difícil que en el caso de la antigua. La ética llega entonces a tener una función central [...]»

En este texto de *Historia y vida cotidiana* Agnès Heller no expresa sus reservas críticas (autocríticas, si uno se ve inserto en la historia del movimiento socialista) a propósito de la articulación entre transformación de la base, transformación de la sobrestructura y transformación de la subjetividad que fue profesada, con varios acentos, por las internacionales II y III. Pero en otros lugares (por ejemplo, en el artículo inédito antes citado) Heller se remonta a los clásicos para situarse (auto-)críticamente frente a la tradición del «primum vivere» en sus versiones socialdemócrata o terciointernacionalista: «Es un hecho indudable [...] que Marx no ha visto en la revolución sólo la cuestión de la toma del poder por el proletariado revolucionario, sino que consideró eso —lo que llama abolición negativa de la propiedad privada— como condición previa del proceso que llama abolición positiva de la propiedad privada, o sea, abolición de la alienación.» Para Heller, las *Tesis sobre Feuerbach* documentan que Marx ha pensado que la transformación de la vida cotidiana, de las re-

laciones y circunstancias de los hombres, no es anterior ni posterior a la transformación política y económica, sino simultánea con ella. A la luz de esa lectura de la concepción revolucionaria marxiana, Agnès Heller formula del modo siguiente la cuestión planteada al movimiento socialista por el agotamiento de los valores que organizan la cotidianidad heredada: «*¿podemos ofrecer una forma de vida? ¿y qué forma de vida podemos ofrecer?*» La autora no quiere dar, en el artículo recordado, un programa de transformación socialista de la cotidianidad. Pero su viva falta de inhibición doctrinal (sobre la que habrá que insistir) la lleva, en el mismo texto, muy cerca de ello: «Marx ha caracterizado el hombre particular de la sociedad de clases diciendo que todo su sentido se reduce al sentido de la "posesión". Las nuevas comunidades han de proclamar la rebelión contra la "posesión", contra la psicología de propietario y contra el fetichismo de las "cosas". Hay que formular la diferencia entre posesión y goce, hacerla sensible y proclamar así un programa para llevar una "vida hermosa" sin esteticismo.»

La continuidad cultural y teórica que enmarca el trabajo de Agnès Heller no tiene, pues, nada de conservadurismo o fijación ante horizontes rebasados. Lo que sí hay, en cambio, en todo su estilo filosófico y literario es *una dosis de crispación mucho menor que la de rigor hoy entre los marxistas occidentales.* El hecho importa particularmente porque los temas de Heller —empezando por el de la vida cotidiana— son sintomáticos también de la crisis que crispa al marxismo de los países capitalistas. Es posible que éste sea el lado bueno, o la contrapartida, de lo que, no del todo en broma, se puede llamar «la venganza de Marx». Las profundas dificultades con que tropieza la construcción del socialismo en los países que derrocaron un antiguo régimen inmaduramente capitalista —el prototipo es la U.R.S.S.— hacen, en efecto, pensar a menudo que en ellas se manifieste la razón del marxismo pre-leninista, cuyo esquema contemplaba el paso al socialismo de sociedades capitalistas con sus contradicciones básicas maduramente desarrolladas, no de sociedades como la tártara o la uzbeka de 1920. El haber cubierto ideoló-

gicamente con léxico socialista la ejecución, *según modelo europeo*, de una tarea de acumulación que *en ese modelo* es propiamente burguesa puede estar, en efecto, en la base no sólo de las deformaciones políticas burocráticas, sino también de las degeneraciones doctrinales que equivalen a una reasimilación de la mentalidad y la cultura burguesas (en la hipótesis audaz de que éstas fueran superadas en algún momento). «La venganza de Marx» es realmente terrible en este sentido. Pero la serenidad, la falta de crispación de Agnès Heller —de toda la escuela de Budapest— revela quizá (por comparación con el estilo de los marxistas occidentales) algo que «el vengativo Marx» deja, a pesar de todo, a las sociedades postcapitalistas burocráticas: la serenidad intelectual del Lukács maduro o de Heller tienen probablemente que ver con cierta seguridad o confianza respecto de la evolución social, confianza basada en la derrota de la vieja burguesía, en la abolición, aunque sea meramente negativa, de la propiedad privada.

La serenidad se aprecia en todos los planos: en el pensamiento político inmediato, en el reducido de los teoremas científicos, en el más general político-filosófico. Los pocos dardos lanzados (sin ira y con cordialidad) por Agnès Heller a Louis Althusser —el crispado escritor cuyo agitado filosofar a hachazos mejor puede representar el desasosiego del marxismo en occidente —discurren por este último plano. La tesis crítica —Agnès Heller ve en la tendencia de Althusser el peligro de una recaída en el marxismo cientificista de la socialdemocracia clásica— es más sugestiva que su propia epistemología. Pues si se puede admitir que Althusser tiende a atribuir equívocamente al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto (de lo que los lógicos tradicionales llamaron *scientia in statu perfectionis)*, operación inoportuna que no puede evitar rasgos de escolástica cientificista, no es menos plausible pensar que la filosofía de la ciencia de ascendencia lukácsiana tiende, inversamente, a imponer a las teorías científicas en sentido estricto (que es un sentido muy pobre desde el punto de vista político-filosófico) los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario, lo que acarrea motivos de una escolástica más tradicional que la althusseriana: la escolástica metafísica que impone prejuicios a la investigación positiva, la esco-

lástica que entre marxistas se debería llamar lyssenkismo. Se puede leer en la *Hipótesis para una teoría marxista de los valores:* «En cierto "sentido", las ciencias sociales hacen ellas mismas su verdad, por la intensidad de los contenidos axiológicos que acogen, por la posibilidad que tienen de descubrir, sobre la base de aquellos contenidos, las fuerzas y las posibilidades reales apoyadas en las cuales, "insertándose" en las cuales, pueden realizar sus valores, *decidir* su propia verdad.» En «cierto sentido», eso mismo son capaces de hacer las teorías científico-naturales. Pero ese cierto sentido no es el naturalista en que aquí piensa la autora, sino el sentido artificioso o artefactor en el cual *toda* teoría construye su objeto directo o «formal», como se decía tradicionalmente. La autofabricación del objeto o de la verdad en sentido naturalista es lyssenkismo. Cierto que Lyssenko iba más lejos y pretendía realizar sus valores en el mismísimo trigo. Pero la diferencia es psiquiátrica, no epistemológica, pues el principio (erróneo) de filosofía de la ciencia es el mismo en ambos casos, a saber, la idea de que las características de las teorías (en sentido fuerte o estricto) dependen sólo de los objetos materiales, y no también de la naturaleza de herramientas, de artefactos, que tienen dichas teorías y sus objetos formales.

Hay que añadir en seguida que Agnès Heller aporta, de todos modos, una nueva y superior consciencia epistemológica a la tradición de Budapest. Cuando las cuestiones de epistemología del marxismo se hacen explícitas, Heller enseña con claridad que la ciencia social académica y el marxismo no son dos modos —el malo y el bueno, respectivamente— de hacer lo mismo, de trabajar lo mismo, sino dos trabajos diferentes, o sea, que la diferencia no está en la diversidad de respuestas a unas mismas preguntas, sino en las preguntas mismas, orientadas por diferentes totalizaciones clasistas: «el marxismo» —escribe en la *Hipótesis*— «no tiene el mismo objeto de investigación que la ciencia burguesa de la sociedad». Heller conoce perfectamente el estatuto lógico de su investigación: en el primer folio de la *Hipótesis* se lee: «esta hipótesis no es verificable empíricamente».

Tan alegre declaración nos devuelve el hilo soltado, la serenidad, la falta de inhibición y crispación de este marxismo: pues esas palabras muestran que Agnès Heller no

confunde planos noéticos, sino que tiene la tranquilidad y el optimismo filosófico suficientes para moverse por todos ellos, particularmente por los especulativos y los que rebasan las cuestiones de método. En la construcción teórica la serenidad se transparenta, en efecto, en la falta de inhibiciones y obsesiones metodológicas. Así, en las primeras páginas del libro aquí presentado Agnès Heller anuncia redondamente al lector: «Lo que planteamos es la cuestión de si la historia persigue algún fin, y cuál es, caso de que no persiga ninguno, el origen de la apariencia de finalidad objetiva.» Ejemplo no menos contundente de la falta de inhibiciones metodológicas es, en la *Hipótesis*, la interpretación del criterio axiológico o valorativo que regula la concepción histórica de Marx. El mismo estilo literario refleja aquí esa impresión de tranquilo y seguro hallarse culturalmente en casa propia, sentimiento pocas veces al alcance del marxismo del oeste: «Afirmamos que Marx cuenta con axiomas axiológicos universales, de los que se derivan axiológicamente todos los valores y juicios de valor que acepta, con una categoría ontológicamente primaria (no derivable empíricamente), a saber, la categoría de riqueza.» La interpretación se basa, como se puede suponer, en los *Grundrisse* (lo que explica que la breve polémica de Heller con Althusser se produzca en este contexto: el silencio de Althusser sobre los planteamientos de los *Grundrisse* da un suelo muy firme a Heller). Como la categoría *riqueza* tiene una importante función constructiva en ciertas conceptuaciones de Agnès Heller que el lector encontrará ya terminadas en *Historia y vida cotidiana*, vale la pena reproducir la definición de esa categoría en la *Hipótesis:* «"Riqueza" es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie»[3]. Con esa categoría propone Agnès Heller su reconstrucción de los axiomas valorativos de Marx: «Primer axioma axiológico: es valor todo lo que favorece el enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas. Segundo axioma axiológico: el valor supremo

3. "Fuerzas esenciales de la especie" es un concepto para cuya dilucidación Agnès Heller se remite explícitamente al marxista húngaro György Márkus, que propone como componentes "esenciales" del concepto marxiano de especificidad humana las siguientes: trabajo (en el sentido más amplio de producción de objetivaciones), socialidad, universalidad, consciencia y libertad. (Cfr. el ensayo "Valor e historia", primero de este volumen).

es la posibilidad de que los individuos se apropien la riqueza específica», la riqueza de la especie.

El estilo un tanto especulativo resultante de la ausencia de inhibiciones metodológicas resuelve muy bien sus problemas, como se ve. Pero lo más universalmente valioso para todas las corrientes de pensamiento marxista no es, probablemente, ese tipo de solución de corte especulativo, sino las importantes reconstrucciones de sus conceptos para ponerlos en un contexto político. (Dicho sea de paso, la estimación de aportaciones de Agnès Heller desde el punto de vista de su utilidad también para otras corrientes del pensamiento marxista se justifica por el mismo abierto y autoconsciente planteamiento de la autora, que ya en el primer folio, por ejemplo, de su *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* escribe: «El presente trabajo desarrolla la hipótesis de *una* teoría marxista de los valores. Con el artículo indeterminado quiero expresar que no considero esa hipótesis como la única de interés para trabajar la teoría marxista de los valores.»)

Baste con un ejemplo de esas reconstrucciones conceptuales de Agnès Heller: la del concepto (explicandum) de *alienación* o *extrañación.* El explicatum correspondiente dice así en *Historia y vida cotidiana:* «Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano específico [o sea, de la especie] y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos, entre la producción humano-específica y la participación consciente del individuo en ella.» Aparte de su utilidad teórica general, esa reconstrucción o explicación del concepto tiene una fecunda consecuencia para la teoría política: hace inmediatamente comprensible la agravación de la alienación en la vida cotidiana del capitalismo estatal de los grandes monopolios. La misma explicación del concepto de alienación se redondea en la *Hipótesis,* alcanzando mayor profundidad y sistematicidad, con ayuda de la categoría de riqueza, ya mencionada. El siguiente texto puede representar, pese a su brevedad, el núcleo de la reconstrucción del concepto de alienación en la *Hipótesis:* «La alienación [...] no es simplemente la discrepancia entre la esencia específica y la existencia individual; se trata —más concretamente— del abismo entre la riqueza específica y la individual. Con el comunismo Marx no postula simplemente una sociedad

en la que puedan desplegarse las capacidades de los individuos, sino una sociedad en la que la riqueza del individuo sea finalidad autónoma de todos los hombres.»

La serenidad intelectual verosímilmente facilitada por la contrapartida de «la venganza de Marx» permite a Agnès Heller la ofensiva doctrinal, confiadamente revolucionaria, que anima esas reconstrucciones de las intenciones marxistas más radicales, de la «abolición positiva de la propiedad privada». Esa optimista serenidad basada en lo ya logrado confluye con el tronco del optimismo histórico, modesto y autocrítico, del marxismo pontifical de Georg Lukács. (Lukács ha escrito sobre «el puente que he intentado trazar entre el pasado y el futuro para y a través del presente» [4]). El conjunto completa la confianza revolucionaria en la dialéctica (no lineal) continuidad histórica, que Agnès Heller expresa contundentemente: «Ni un solo valor conquistado por la humanidad se pierde de un modo absoluto; ha habido, hay resurrección y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la *invencibilidad de la sustancia humana*, la cual no puede sucumbir sino con la humanidad misma. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico [...]» [5].

MANUEL SACRISTÁN

Barcelona, abril de 1971.

4. En *Goethe y su época*, Barcelona-México 1968, pág. 23.
5. En el ensayo "Valor e historia", de *Historia y vida cotidiana*.

Valor e historia

La idea de que los hombres hacen ellos mismos su historia, pero en condiciones previamente dadas, contiene las tesis básicas de la concepción marxiana de la historia: la tesis de la inmanencia, por una parte, y, por otra, la de la objetividad. A primera vista el principio de inmanencia implica el hecho de la teleología, y el principio de objetividad el hecho de la causalidad; los hombres aspiran a determinados fines, pero éstos están determinados por las circunstancias, las cuales modifican, además, dichos esfuerzos y aspiraciones y producen de este modo resultados que discrepan de los fines iniciales, etc. Pero esa distinción no sería verdadera más que si «circunstancia» y «hombre» fueran entidades separadas. Y ocurre que esas «circunstancias» determinadas en las cuales los hombres se formulan fines son las relaciones y situaciones sociohumanas, las relaciones y situaciones humanas mismas, mediadas por las cosas. Nunca hay que entender la «circunstancia» como totalidad de objetos muertos, ni siquiera de medios de producción; la «circunstancia» es la unidad

compuesta por fuerza productiva, estructura social y forma mental: un complejo que contiene innumerables posiciones o aserciones teleológicas, la resultante objetiva de esas posiciones de fines. Y, a la inversa, cuando los hombres se plantean fines, lo determinado causalmente no es sólo el ámbito y la orientación de sus planteamientos, sino que, además, sus actos teleológicos y todas las demás objetivaciones desencadenan igualmente nuevas series causales.

Causalidad y finalidad son, pues, para Marx hechos ontológico-sociales que se oponen necesariamente el uno al otro. La tesis de su copertenencia necesaria no es, desde luego, verdadera más que para la sociedad, pues en la naturaleza existe una causalidad sin teleología alguna. Se sigue de lo dicho que también el par conceptual apariencia-esencia expresa una realidad ontológico-social. El concepto de esencia no tiene sentido si se le extirpa la finalidad, pues no hay esencialidad —ni, por lo tanto, apariencia— más que desde el punto de vista de una posición dada de fines. En la naturaleza la ley es realidad ontológica; referidas a la naturaleza, esencia y apariencia no se pueden considerar sino como categorías epistemológicas.

Pero ahora no vamos a analizar el problema de las actividades teleológicas del hombre individual y del proceso histórico objetivo. Lo que planteamos es la cuestión de si la historia persigue algún fin, y cuál es, caso de que no persiga ninguno, el origen de la apariencia de finalidad objetiva. Por último, también, la cuestión de si han de ir necesariamente juntos el desarrollo histórico y la idea de una finalidad objetiva.

La historia es la *sustancia* de la sociedad. La sociedad no dispone de sustancia alguna que no sea el hombre, pues los hombres son los portadores de la ob-

jetividad social, y a ellos exclusivamente compete la construcción de cada estructura social y su trasmisión. Pero esa sustancia no puede ser el *individuo* humano, porque éste —pese a ser la totalidad de sus relaciones sociales— no puede jamás contener la infinitud extensional de las relaciones sociales. Ni siquiera se identifica esa sustancia con lo que Marx ha llamado «la esencia humana». Veremos que la «esencia humana» es ella misma histórica; la historia es, entre otras cosas, historia del despliegue de la esencia humana, sin que se identifique con ese proceso. La sustancia no contiene sólo lo esencial, sino también la *continuidad* de *toda* la heterogénea estructura social, la continuidad de los valores. Consiguientemente, la sustancia de la sociedad no puede ser sino la historia misma.

Esa sustancia es estructurada y ampliamente *heterogénea.* Las esferas heterogéneas —por ejemplo, producción, relaciones de propiedad, estructura política, vida cotidiana, moral, ciencia, arte, etc.— se encuentran entre ellas en la relación de lo primario y lo secundario o pura y simplemente, en la mera relación de alteridad. No hay entre las esferas heterogéneas ninguna jerarquía universal, ninguna relación universal de esencia y apariencia. El desarrollo de las fuerzas productivas es una instancia primaria respecto del desarrollo de la estructura total de la sociedad; pero esa afirmación no implica ninguna articulación según el par esencia-apariencia. Sólo en un punto concreto, sólo desde el punto de vista de tareas o decisiones dadas, respecto de fines concretos, se produce una jerarquía entre las esferas heterogéneas.

El tiempo es la irreversibilidad de los acaeceres. *El tiempo histórico es la irreversibilidad de los acaeceres sociales.* Todo acaecer es *igualmente* irreversible; por eso es absurdo decir que en las varias épocas históricas

el tiempo procede unas veces «lentamente» y otras «con más rapidez». Lo que cambia no es el tiempo, sino el *ritmo* de la alteración de las estructuras sociales. Pero ese ritmo es *divergente* en las esferas heterogéneas. Ése es el fundamento de la desigualdad del desarrollo, la cual sin duda constituye, fundamentalmente, una categoría central de la concepción marxista de la historia.

Las indicadas esferas, heterogéneas y jerárquicas en sus relaciones recíprocas, son también heterogéneas incluso en el seno de su relativa homogeneidad de campos cerrados, y están ellas mismas articuladas respecto del par esencia-apariencia. Ellas son las grandes fosas de la historia, pero también, y al mismo tiempo, sus cunas. En tal punto se sumen en las profundidades las que fueron estructuras esenciales, para continuar en ellas una vida inesencial desde el punto de vista globalmente social; y otras se yerguen pasando de la inesencialidad a la significatividad. Así, por ejemplo, en la época tribal las principales integraciones de la estructura social fueron las formaciones de grupos *face-to-face:* el trabajo se organizaba en esos grupos, que fueron la tierra natal de las costumbres; hoy están recubiertos por una amplia escala de integraciones, ya «irreconducibles» a los grupos copresenciales, o *face-to-face.* Ejemplo inverso: el valor cívico, que en la antigüedad no se manifestó sino esporádicamente y se valoró muy por debajo del coraje militar y patriótico, consiguió subir con increíble rapidez, al empezar la Edad Moderna, hasta el más alto nivel de los valores morales. Análogamente se alteran las *funciones* de estructuras, teorías y valores determinados. Pero aún querríamos subrayar que el hundimiento y el ascenso de tales entidades se tienen que entender como alteración interna de las esferas básicas. Las esferas heterogéneas mismas,

surgidas en el curso de la historia, no perecen ya nunca, una vez que se han constituido.

El curso de la historia es el proceso de construcción de los valores, o de la degeneración y ocaso de tal o cual valor. Ya la mera, *existencia* de las varias esferas heterogéneas es en sí misma un fenómeno axiológico: la dinámica del crecimiento y la degeneración axiológicos se refleja en el contenido de las esferas heterogéneas, en su estructura interna. Así, por ejemplo, el nacimiento de las esferas «producción» o «moral» es la aparición de un valor; pero el nacimiento de una determinada producción o de una determinada moral implica ya el movimiento ondulatorio de la construcción y la desintegración.

Ante todo: ¿a qué llamaremos valor? A todo lo que pertenece al ser específico del hombre y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico. Aceptamos la concepción del joven Marx —que se mantiene también en el Marx tardío—, tal como la ha manifestado el rico análisis de György Márkus [1]. Según ese análisis, las componentes de la esencia humana son para Marx el trabajo (la objetivación), la socialidad, la universalidad, la consciencia y la libertad. La esencia humana no es, pues, lo que siempre «ha estado presente» en la humanidad, por no hablar ya de cada individuo, sino la realización gradual y continua de las *posibilidades* inmanentes a la humanidad, a la especie humana. Volvamos al problema del valor: se puede considerar valor todo aquello que, en la esfera que sea y en comparación con el estado de cada momento, contribuya al enriquecimiento de aquellas componentes esenciales; y se puede considerar desvalor todo lo que directa o mediatamente rebaje o invierta el grado al-

1. György Márkus, *Marxizmus és "Antropológia"*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.

canzado en el desarrollo de una determinada componente esencial. *El valor es, pues, una categoría ontológico-social;* como tal es objetivo; no tiene objetividad natural —sino sólo presupuestos o condiciones naturales—, pero sí objetividad social. Es independiente de las estimaciones de los individuos, pero no de la actividad de los hombres, pues es expresión y resultante de relaciones y situaciones sociales. Por lo demás, Marx ha analizado innumerables veces esa específica objetividad ontológico-social. Querría limitarme aquí a los ejemplos: el análisis del valor económico, respecto del cual Marx explica que es imposible documentarlo mediante un análisis químico, pero que a pesar de ello es objetivo; y el paso en el cual Marx ironiza sobre la refutación kantiana del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, y escribe con razón que los dioses han existido realmente, y han obrado, y hasta se han desarrollado, pero como realidades sociales. Podemos añadir que también existieron para los hombres que no creyeron en ellos.

Como es natural, los mentados valores objetivos se despliegan en conexión recíproca dentro de *cada* esfera de la heterogénea realidad social, y del mismo modo se puede producir la desvaloración en *cada* esfera. La producción misma puede ser, por ejemplo, universal, libre, consciente, o bien, por el contrario —como ocurre en el caso de la extrañación *— especializada, mecánica, esclavitud salarial. Cuando se trata de valores específicamente morales, cuyo carácter axiológico se descubrió ya relativamente pronto, es muy fácil ver lo intensamente que se orientan al despliegue de los varios aspectos de la esencia humana. No hay actividad «moral» autónoma o sustantiva; la moral es *una* relación

* 'Extrañación' traduce *'Entfremdung'*. 'Alienación' se reserva para *'Entäusserung' (N. del T.).*

entre las actividades humanas. Esa *relación* es —por decirlo del modo más abstracto— *la razón de la particularidad a la generalidad específica.* La portadora de esa universalidad de la especie es siempre alguna concreta estructura social, alguna comunidad, organización o idea, alguna exigencia social. La moral es el sistema de las exigencias y costumbres que consiguen que el hombre convierta más o menos intensamente en necesidad interior —en necesidad moral —el levantarse por encima de las necesidades *inmediatas* —de su particularidad— las cuales se pueden expresar como deseo, cólera, pasión, egoísmo o incluso fría lógica egocéntrica—, de modo que la particularidad se identifique con las exigencias, las aspiraciones y las acciones sociales que existen más allá de las casualidades de la persona propia, «*levantándose*» realmente hasta esa altura. Esta estructura básica comprende también el caso de sociedades portadoras de desvalores por los cuales resulte sumamente valorada *materialmente* —no estructuralmente— la satisfacción incluso de la pretensión más espontánea y vaga. Basta echar un vistazo a los valores morales más arcaicos y, al mismo tiempo, más tenaces, como la honradez, la justicia, la valentía, para no dudar de que esos valores han sido siempre —como normas, usos o ideas— medios de elevación de la particularidad a la especie o genericidad; las variaciones de sus contenidos dependieron en gran medida de la clase de comunidad a que tenía que elevarse el individuo desde su particularidad. Hemos de añadir aún que el arte cumple también, como autoconsciencia y memoria que es de la historia humana (por usar la definición de Georg Lukács [2]), esa función de «elevar»

2. Georg Lukács, *Werke*, Band 10, *Probleme der Aesthetik*, Neuwied y Berlín, 1969, págs. 773 ss. [Traducción castellana, *Obras Completas*, vol. XIX, Barcelona, Grijalbo (2.ª edición), 1969, págs. 301 ss.]

la particularidad a especificidad o genericidad; por eso observaremos —remitiéndonos de nuevo a Lukács— que no es casual que una de las categorías más centrales del arte —la catarsis— sea propiamente una categoría moral [3].

Volvamos al carácter complejo de los valores morales. Hasta ahora no nos hemos referido más que al momento del despliegue de la esencia humana que se refiere a la sociedad. Citemos otro aspecto más: también la libertad es una categoría central de la ética. Observemos incidentalmente que no siempre ha sido así. En la cima de la jerarquía de valores de las éticas antiguas no estaba la libertad, sino la felicidad. La libertad no consiguió un lugar importante y cada vez más significativo en el núcleo de la ética, sino en la época en la cual consiguió esa misma importancia en la realidad misma, en la época en que las comunidades naturales de tipo antiguo se disolvieron, la sociedad capitalista emprendió el camino de su desarrollo, se agotó la inserción incondicional y natural del hombre en una situación dada y, consiguientemente, al menos de un modo abstracto y de acuerdo con la mera posibilidad, el hombre pudo ya elegir su lugar en el mundo y, con él, sus costumbres y sus normas, lo cual hizo innecesaria una ética vinculada al código de las costumbres. Así, pues, la «libertad» en cuanto nueva categoría central de la eticidad significa un *crecimiento axiológico*, el nacimiento de un valor; el fenómeno fue real y objetivo, aunque para la grandísima mayoría de los individuos quedara en posibilidad abstracta. No es éste el lugar adecuado para analizar el modo como se articulan en el mundo de la moralidad la universalidad,

3. Id., *Werke*, Band 11, *Aesthetik I*, Halbhand 1, Neuwied y Berlin, Luchterhand, 1963, págs. 802 ss. (*Obras completas*, vol. XXI, Barcelona, Grijalbo, 1966, págs. 491 ss.)

la consciencia y el trabajo (la objetivación), así como la relación con ellos. Cada cual puede convencerse fácilmente de eso.

El despliegue de los valores se produce, pues, en esferas heterogéneas. Éstas se desarrollan desigualmente, como queda dicho. Una esfera puede desplegar la esencia en *un* respecto, mientras otra esfera impide eso mismo en *otro* respecto y se orienta hacia una desvaloración. La historia es historia de colisiones de valores de esferas heterogéneas.

Pero la colisión entre esferas heterogéneas no es más que una de las continuas colisiones de valores de la historia. También dentro de cada esfera hay que considerar típica la situación que contribuye al pleno despliegue de un aspecto de la esencia humana mientras provoca la degeneración de otros. Piénsese en el desarrollo de la sociedad durante los últimos siglos. La integración, el nacimiento de una humanidad para-nosotros, esto es, ya autoconsciente, y la constitución de una historia universal son sin duda un momento valioso, mientras que la soledad del hombre, la pérdida de su base comunitaria, su sumisión manipulada a los grandes mecanismos sociales son, sin duda también, desvaloraciones objetivas ocurridas en el curso del mismo proceso.

Basta lo dicho para apreciar que contemplamos en el despliegue de valores una *tendencia del desarrollo*, y que en la constante oscilación entre constitución de valores y desvaloración consideramos fundamental precisamente el incremento de valor; contemplamos, pues, la historia como desarrollo, la sustancia social como sustancia en desarrollo. Si por depliegue del valor entendiéramos meramente el aumento y enriquecimiento de los valores morales, sería dudoso —por hablar comedidamente— que pudiéramos justificar ese punto

de vista. Pues se nos podría objetar que los hombres no son ni mejores ni más felices que en el pasado. E incluso sería difícil, o imposible, probar nuestro punto de vista entendiendo por desarrollo del valor el hecho de que los valores *realizados* de determinadas épocas históricas son —*globalmente* considerados— más desarrollados que los valores realizados —y también globalmente vistos— de épocas anteriores. Pero nosotros no reducimos el concepto de valor al valor moral, ni éste a los conceptos de bondad y felicidad, aparte de lo cual tampoco identificamos el desarrollo de los valores con la totalidad de los valores que efectivamente funcionan en una época determinada.

Por lo que hace a la primera cuestión repetiremos que consideramos valor todo lo que produce directamente el despliegue de la esencia humana o es condición de ese despliegue. Consideramos, pues, valores las fuerzas productivas, y despliegue de valores el despliegue de esas fuerzas, pues este despliegue significa, directa y mediatamente, el de las capacidades humanas, por aumentar la cantidad de valores de uso —y, por lo tanto, de necesidades humanas— y disminuir el tiempo socialmente necesario para la obtención de los varios productos.

Este desarrollo es la base del despliegue de todos los demás valores. Y si se nos objeta en este punto el hecho de la extrañación o la siniestra utopía de una humanidad manipulada, contestaremos: el caracter objetivo y básico de valor que tiene el desarrollo de las fuerzas productivas significa simplemente que es *condición imprescindible* del despliegue universal de la esencia humana. Lo cual no significa por sí mismo absolutamente nada respecto del incremento de valor que se produce en las demás esferas heterogéneas, ni de su posible desvaloración. El valor total de una estructura

social puede disminuir aunque aumente el contenido axiológico de *una* de sus esferas; y la disminución global no impide que el contenido axiológico de *esa* esfera determinada sea de verdad un valor, ni que se incremente. En nuestro caso: la posible disminución de valor global no anula el hecho de que ese desarrollo axiológico (de las fuerzas productivas) es la base del despliegue de valores de las demás esferas, sólo, desde luego, en el sentido de una *conditio sine qua non*, y de ninguna manera en sentido jerárquico.

El camino «ascendente», el carácter de desarrollo de la historia, se puede mostrar del modo más plausible en el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual es, como hemos visto, un desarrollo valioso. Pero ya en este mismo caso se puede observar el fenómeno de la *discrepancia entre posibilidad y realidad*, del que hablaremos en lo que sigue. Así, por ejemplo, en los comienzos del feudalismo la producción real, la cantidad de valores de uso, disminuye en comparación con las épocas más fecundas de la Antigüedad. Pero a pesar de eso el nuevo tipo de producción cuenta entre sus posibilidades, y ya en aquella fase, mucho más que el estadio más alto de la producción antigua. *Criterio del desarrollo de los valores no es sólo la realidad de éstos, sino también su posibilidad.* Mas si consideramos los valores de otras esferas tropezamos con el hecho de la ya citada discrepancia. Analizando la moral, la libertad social, el despliegue del individuo, el arte o sus varias ramas y clases, etc., nos daremos cuenta de que el desarrollo del valor no es en modo alguno continuo. Una vez alcanzado determinado estadio en una u otra esfera, le puede ocurrir —en dependencia de la estructura social en su conjunto— que en la época siguiente se vea apeado de nuevo, para comenzar un proceso de deformación, de pérdida de importancia o esencialidad.

Opinamos, empero, que en ninguna esfera puede quedar la obtención de un valor completamente anulada por la pérdida de uno de sus estadios. *La consecución es siempre absoluta, la pérdida, en cambio, relativa.* Mientras la humanidad no alcanza un determinado estadio, no tiene existencia el incremento axiológico correspondiente al mismo. Cuando el valor constituido en una determinada esfera o en un respecto determinado pierde la altura o el estadio alcanzados, *existe ya sólo como posibilidad*, pero no queda enteramente aniquilado. Pueden variar las formas de su subsistencia; puede ocurrir que sucumba una forma de vida existente en enteras comunidades (por ejemplo, la democracia ateniense), pero grupos reducidos o incluso individuos (los estoicos y los epicúreos, en el caso del ejemplo) preservarán la mayoría de sus valores incluso a través de largos períodos yermos de la historia, o incluso en épocas de predominio de otros valores. A veces el valor alcanzado subsiste como norma abstracta, nunca satisfecha en realidad. Y también que el valor descanse en sus objetivaciones —en los epos homéricos, por ejemplo— en espera de ser nuevamente descubierto. Las fases históricas yermas respecto de una u otra esfera axiológica o sustancia axiológica pueden durar cuanto quieran, que siempre hay «preservadores» de los valores conseguidos. El ser según la mera posibilidad es una desaparición relativa; tras épocas yermas desde el punto de vista del valor de que se trate empieza el redescubrimiento y, con él, la continuación de la construcción del viejo valor, el cual puede de nuevo hundirse —desde un nivel superior— hasta el plano de la mera posibilidad. Ni un sólo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto; ha habido, hay resurrección, y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la *invencibilidad de la sustancia humana*, la cual no puede

sucumbir sino con la humanidad misma, con la historia. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico en el sentido antes descrito.

No querría con todo esto negar a los hombres (a las capas y a las clases sociales) el derecho de desesperar a la vista de la disgregación de los valores en el *hic et nunc* de una época determinada, o el de indignarse, o el de considerar irreparable la decadencia. No es paradójico afirmar que esa indignación o desesperación, el descubrimiento de las perspectivas de la irreparabilidad pueden ser una de las principales fuentes de preservación de los valores. Desde luego que no siempre ocurre así; también pueden reducirse esos fenómenos a histeria, huida, retroceso ante el conflicto. Es la situación concreta la que decide siempre si se puede considerar preservador de valores a un comportamiento determinado. En una determinada época la decadencia del valor puede ser fáctica, aunque sea relativa desde el punto de vista histórico-universal. Ante las conclusiones desesperadas de C. Wright Mills respecto de la degradación esencial de sus contemporáneos y compatriotas podemos replicar con el argumento de que ni el más manipulado de nuestros contemporáneos se sentiría a gusto en el estado de Platón ni en la ciudad del sol de Campanella, porque en esos dos ambientes sentiría estrangulada su individualidad, aunque ni Platón ni Campanella —pese a ser refutados en tantos puntos por sus contemporáneos— fueron nunca acusados en su época de oprimir al individuo: pues los individuos de aquellas épocas, a diferencia de los muchos individuos manipulados de la nuestra, no tenían siquiera necesidades individuales [4]. Nuestro argumento sería ver-

4. Cfr., p.e., C. Wright Mills, *Kritik der soziologischen Denk-*

dadero, pero injusto. El crítico social tiene razones para no someter sus comparaciones a la luz de la historia universal.

Hasta el momento no hemos considerado la posibilidad del valor más que en el sentido de que un valor ya conquistado puede recaer hasta el estadio de lo meramente posible. Pero también es posible observar otro sentido de posibilidad en las varias esferas de valor: se trata de una posibilidad del valor de la que ya hemos hablado a propósito del desarrollo de las fuerzas productivas, a saber, que ciertas relaciones de producción y relaciones sociales en general, contienen abstractamente una posibilidad axiológica superior a las que las han precedido, pese a lo cual no la actualizan en seguida. Por eso es justo medir las estructuras sociales aplicándoles como criterio sus *propias* posibilidades ontológicas: el criterio adecuado para estimar las formas existentes de socialismo y sus relaciones axiológicas internas no es el conjunto de valores sociales del capitalismo, sino el de las posibilidades de valor del socialismo.

La historia es, pues, la sustancia de la sociedad. Pero la sociedad es siempre un complejo dado, con un método de producción dado, y con clases, capas, formas mentales y alternativas dadas. Esas clases, capas, formas mentales y alternativas son meramente portadoras de un contenido axiológico relativo, o de una posibilidad axiológica relativa. La relatividad se debe ante todo a que la totalidad del valor —el despliegue de la esencia humana— no se puede realizar más que en el proceso *infinito* del desarrollo histórico total. Por otra parte, aquellos factores no abarcan siquiera las po-

---

weise (trad. alemana), Soziologische Texte, vol. 4, Neuwied y Berlin, Luchterhand, 1963.

sibilidades de cada época dada: tan heterogénea es la realidad misma y tanto pueden diferir unos de otros —y hasta contradecirse —los distintos aspectos axiológicos de cada decisión. El arte supo siempre que es muy extremo el caso de que una alternativa o los individuos que la eligen carezcan de todo valor, y que es imposible encarnar un valor absoluto; el arte materializó también ese saber del modo que le es propio, y podríamos formular abreviadamente esta circunstancia diciendo: en todo buen drama cada personaje «está en lo justo de algún modo». Pero aunque todo valor y toda elección de contenidos valiosos (la elección practicada en la vida cotidiana carece muchas veces de tal valor) son relativos, sin embargo, no es posible considerar idénticas las varias decisiones y alternativas. Dicho groseramente: una elección es tanto más valiosa —en su totalidad— cuantos más valores permite realizar y cuanto más intensa y rica es la esfera de posibilidad concomitante. Así, por ejemplo, el proletariado es según Marx la clase que mediante su propia liberación libera a toda la humanidad de la explotación, y esa liberación da pie al despliegue de una infinidad de valores, incluido —y no en séptimo lugar— el hecho valioso de que todo individuo de la sociedad puede apropiarse y realizar esos valores. Desde ese punto de vista juzga Marx las teorías económicas de Sismondi y Ricardo y condena al romántico Sismondi en comparación con Ricardo, el cual caracteriza con cierto cinismo el desarrollo de las fuerzas productivas como valor fundamental: «el que, como ciertos sentimentales contrincantes de Ricardo, afirma que la producción como tal no es el fin, olvida que la producción por la producción no quiere decir sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin de sí misma*... Y no en-

tiende que ese desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*, aunque inicialmente se realiza a costa de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases humanas, perfora al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo; o sea, que el desarrollo superior de la individualidad se tiene que pagar con un proceso histórico en el cual se sacrifican los individuos» [5].

El mismo ejemplo de Marx muestra que no sólo los estéticos y éticos son juicios de valor. Todo juicio referente a la sociedad es un juicio de valor, en la medida en que se presenta en el seno de una teoría, de una concepción del mundo. No por eso será subjetivo: pues los mismos valores sociales son hechos ontológicos. Cuantos más valores fácticos alumbra una teoría —fácticos en la realidad y la posibilidad—, cuanto más claramente revela cuál es el camino de despliegue del valor y qué lo que se opone a su desarrollo, tanto más verdadera y objetiva es ella misma. El conocimiento y la toma de posición no son aquí dos entidades diferentes, sino dos aspectos distintos de una misma revelación del valor.

Al decir que todo juicio referente a la sociedad es un juicio de valor, hemos añadido la restricción siguiente: «en la medida en que se presenta en el seno de una teoría, de una concepción del mundo». Pues si estudiamos uno por uno los juicios referentes a la sociedad, de un modo abstracto, es fácil probar que muchos de ellos no son juicios de valor. Pero en la realidad ningún juicio referente a la sociedad «existe» aislado de ese modo. Todo juicio funciona siempre, explícita o implícitamente, como parte de la totalidad de una teoría, de una concepción del mundo, de una imagen

5. Karl Marx, *Theorien über den Merhwert*, Stuttgart 1921, II/I, págs. 309 s.

del mundo. El análisis de juicios aislados no nos hace avanzar nada en este complejo problemático.

Las elecciones entre alternativas, los juicios, los actos, tienen un contenido axiológico objetivo. *Pero los hombres no eligen nunca valores*, del mismo modo que no eligen nunca el bien, ni la felicidad. Siempre eligen ideas *concretas*, fines *concretos*, alternativas *concretas*. Sus concretos actos de elección están, naturalmente, relacionados con su actitud valorativa general, del mismo modo que sus juicios lo están con su imagen del mundo. Y recíprocamente: su actitud valorativa se robustece en el curso de los actos concretos de elección. La heterogeneidad de la realidad puede dificultar extraordinariamente en algunos casos la decisión acerca de cuál es la elección que, entre las alternativas dadas, dispone de mayor contenido valioso, y esa decisión —en la medida en que es necesaria— no se puede siempre tomar con independencia de la concreta persona que la practica. Por eso dijo Thomas Mann que los años del fascismo fueron tiempos moralmente buenos, pues el fascismo reprimía tan inequívocamente *todo* valor humano fundamental que facilitaba considerablemente la elección buena (la facilitaba, evidentemente, no físicamente, sino moralmente, desde el punto de vista de la claridad o univocidad). Habremos de añadir a eso que precisamente la indignación y la rebelión elementales de la humanidad contra el fascismo suministran la prueba más concluyente de lo que hemos llamado invencibilidad de la sustancia humana.

La invencibilidad de la sustancia y el desarrollo de los valores —dada como posibilidad incluso en una situación de desvaloración —constituyen la esencia de la historia, porque *la historia es continua* a pesar de su caracter discreto y porque precisamente esa continuidad es la sustancia de la sociedad. Hoy día la hu-

manidad dispone por vez primera de medios —las bombas atómica y de hidrógeno— con los cuales puede interrumpir esa continuidad y aniquilar su propia historia. Consiguientemente, la aniquilación de nuestra historia —esto es, de nuestros valores— es sin ninguna duda una alternativa hoy existente; desde luego que no podemos trabajar con ella, porque sólo podemos hacerlo con *nuestra* historia y con *nuestros* valores. Ésta es la única alternativa en la cual —para nuestra historia al menos— no hay resurrección posible. Por eso se encuentra en el centro mismo de los valores de nuestra época la consigna de luchar contra esa alternativa.

Volvamos finalmente a nuestro planteamiento inicial: ¿es la historia un proceso finalístico, un proceso objetivamente teleológico? Hemos de contestar a esa pregunta con un NO inequívoco. Las alternativas históricas son siempre reales: siempre se *puede* decidir en ellas de modo diferente de aquel en el que realmente se decide. No era *necesario* que el desarrollo social tomara la forma que ha tomado; fue, simplemente, posible que se configurara así (o de otro modo). Muchas veces las fases decisivas del desarrollo fueron frutos *del azar;* no hay ninguna duda de que el arranque de la producción en la Grecia antigua es un fenómeno casual si se confronta con el modo de producción asiático. ¿Qué es, pues, lo que, pese o todo eso, produce la apariencia de finalidad objetiva y hasta, a menudo, de «sentido» de la historia? Respuesta: el carácter sustancial de la historia, la construcción de los valores sobre la base de otros valores. Desde que el hombre produjo las posibilidades de su propia esencia al alzarse, con la hominización, por encima del reino animal, *no puede realizar sino precisamente esas posibilidades.* En cuanto que las realiza una vez —en el respecto que sea—, no puede volver a perderlas desde el punto de vista del

desarrollo histórico global. De este modo se constituye la apariencia de encontrarnos ante el extraño plan de un arquitecto ante «la astucia de la Razón». No podemos conocer la meta de la historia ni su necesidad —interpretada sin alternativa—, cuya representación es secretamente idéntica con la representación teleológica. Pero podemos darnos cuenta de la posibilidad de un ulterior desarrollo de los valores, apoyarla y dar así un sentido a *nuestra* historia.

La estructura de la vida cotidiana

La vida cotidiana es la vida de *todo* hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad. Y, a la inversa, no hay hombre alguno, por «insustancial» que sea, que viva sólo la cotidianidad, aunque sin duda ésta le absorberá principalmente.

La vida cotidiana es la vida del hombre *entero*, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se «ponen en obra» todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías. La circunstancia de que todas sus capacidades se ponen en obra determina también, como es natural, el que ninguna de ellas pueda actuarse, ni con mucho, con toda su intensidad. El hombre de la cotidianidad es activo y goza, obra y recibe, es afectivo y racional, pero

no tiene ni tiempo ni posibilidad de absorberse enteramente en ninguno de esos aspectos para poder apurarlo según toda su intensidad.

La vida cotidiana es en gran medida heterogénea, y ello desde varios puntos de vista, ante todo desde el del contenido y la significación o importancia de nuestros tipos de actividad. Son partes orgánicas de la vida cotidiana la organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones y el descanso, la actividad social sistematizada, el tráfico y la purificación.

Pero la significación de la vida cotidiana, al igual que su contenido, no es simplemente heterogénea, sino también jerárquica. Lo que ocurre es que, a diferencia del hecho mismo de la heterogeneidad, la forma concreta de la jerarquía no es eterna e inmutable, sino que se modifica de modo específico según las diferentes estructuras económico-sociales. Así, por ejemplo, en los tiempos prehistóricos el trabajo fue dominante en esa jerarquía, y para determinadas clases trabajadoras (por ejemplo, para los siervos) esa misma jerarquía se mantuvo durante mucho tiempo más; toda la vida cotidiana se constituía en torno de la organización del trabajo, a la que se subordinaba cualquier otra forma de actividad. En cambio, para la población libre del Atica del siglo v antes de nuestra era ocupaban el lugar central de la vida cotidiana la actividad social, la contemplación, el entretenimiento (cultivo de las facultades físicas y mentales), y las demás formas de actividad se agrupaban en torno a ésas en una gradación jerárquica. La heterogeneidad y el orden jerárquico (la condición de organicidad) de la vida cotidiana coinciden en posibilitar un despliegue «liso» de la producción y la reproducción, no sólo en el «campo de la producción» en sentido estricto, sino también en lo que respecta a las formas del tráfico. La heterogeneidad es imprescindi-

ble para conseguir ese «liso despliegue» de la cotidianidad, y también hace falta el rutinario funcionamiento de la jerarquía espontánea para que las esferas heterogéneas se mantengan en movimiento simultáneo.

El hombre nace ya inserto en su cotidianidad. La maduración del hombre significa en toda sociedad que el individuo *se hace con todas las habilidades imprescindibles para la vida cotidiana de la sociedad* (capa social) *dada*. Es adulto el capaz de vivir por sí mismo su cotidianidad.

El adulto ha de dominar ante todo la manipulación de las cosas (de las cosas, naturalmente, que son imprescindibles para la vida de la cotidianidad de que se trate). Ha de aprender a sostener el vaso y a beber de él, a utilizar el cuchillo y el tenedor, por no citar sino ejemplos de los más sencillos. Pero ya ellos ponen en claro que *la asimilación de la manipulación de las cosas es lo mismo que la asimilación de las relaciones sociales*. (Pues no es adulto el que aprende a comer sólo con la mano, pese a que también de ese modo puede satisfacer sus necesidades vitales). Pero aunque la manipulación de las cosas sea decisivamente idéntica con la asimilación de las relaciones sociales, de todos modos, sigue conteniendo inevitablemente, de forma «inmanente», el dominio espontáneo de las leyes de la naturaleza. La forma concreta de sometimiento al poder (de la naturaleza) es siempre mediada por las relaciones sociales, pero el hecho mismo de la sumisión a la naturaleza persiste siempre como tal.

Si ya la asimilación de la manipulación de las cosas (y, *eo ipso*, la asimilación del dominio de la naturaleza y de las mediaciones sociales) es condición de la «maduración» del hombre hasta ser adulto en la cotidianidad, lo mismo se podrá decir, y al menos en la misma medida, por lo que hace a la *asimilación inmediata* de

las formas del tráfico o comunicación social. Esta asimilación, esa «maduración» hasta la cotidianidad empieza siempre «por grupos» (hoy, generalmente, en la familia, en la escuela, en comunidades menores). Y estos grupos *face-to-face* o copresenciales *median y trasmiten* al individuo las costumbres, las normas, la ética de otras integraciones mayores. El hombre aprende en el grupo los elementos de la cotidianidad (por ejemplo, que se tiene que levantar y actuar por su cuenta; o el modo de saludar, o cómo comportarse en determinadas situaciones, etc.); pero no ingresa en las filas de los adultos, ni las normas asimiladas cobran «valor», sino cuando éstas comunican realmente al individuo los valores de las integraciones mayores, cuando el individuo —saliendo del grupo (por ejemplo, de la familia)— es capaz de sostenerse autónomamente en el mundo de las integraciones mayores, de orientarse en situaciones que ya no tienen la dimensión del grupo humano, de moverse en el medio de la sociedad en general y, además, de mover por su parte ese medio mismo.

La vida cotidiana no está «fuera» de la historia, sino en el «centro» del acaecer histórico: es la verdadera «esencia» de la sustancia social. En este sentido Cincinato es un símbolo. Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a ella. Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad. El que se asimila la cotidianidad de su época se asimila con ello también el pasado de la humanidad, aunque no conscientemente, sino «en-sí».

La vida cotidiana es la vida del individuo. El individuo es siempre y *al mismo tiempo ser particular y ser específico.* Eso no le distingue de ningún otro ser

vivo si se considera en sentido naturalista. Pero en el caso humano la particularidad expresa no sólo su ser «aislado», sino también su ser «individual». Basta una hoja de un árbol para leer en ella las propiedades esenciales de todas las hojas pertenecientes a la misma especie; pero un hombre no puede representar ni expresar jamás la esencia de la humanidad.

¿Qué es lo que caracteriza esa particularidad social (o socialmente mediada)? *La unicidad, la irrepetibilidad* son en este punto hechos ontológicos fundamentales. Pero lo único e irrepetible se convierte en un complejo cada vez más complicado, que se basa en la asimilación de la realidad social dada y, al mismo tiempo, de las capacidades dadas de manipulación de las cosas; la asimilación contiene en cada caso (incluso en el del hombre más primitivo) algo de momento «irresoluble», «único».

Las necesidades humanas se hacen siempre conscientes en el individuo como necesidades del *Yo*. El «Yo» tiene hambre, siente dolores —igual de naturaleza física que de naturaleza psíquica—, en el «Yo» nacen los afectos, las pasiones. La dinámica básica de la particularidad humana es la satisfacción de esas necesidades del «Yo». Desde este punto de vista da igual la medida en la cual un tal «Yo» se identifique en sí o conscientemente con la representación dada de lo humano-específico, y son indiferentes los contenidos de las necesidades del «Yo».

Todo conocimiento del mundo y toda pregunta referente al mundo que se motiven directamente por ese «Yo» único, por sus necesidades y sus pasiones, es una cuestión de la particularidad. «¿Por qué vivo?», «¿Qué me destina el Todo?» son preguntas de ese tipo. La teleología de la particularidad se orienta siempre a la particularidad misma, o sea, al individuo.

También lo específico está «contenido» en todo hombre, y precisamente en toda actividad que sea específica aunque sus motivos sean particulares. Así, por ejemplo, el trabajo tiene frecuentemente motivos particulares, pero la actividad del trabajo —cuando se trata de trabajo fáctico (esto es, socialmente necesario)— es siempre actividad de la especie. También es posible considerar humano-específicos en su mayoría los sentimientos y las pasiones, pues *su existencia y su contenido pueden ser útiles para expresar y trasmitir la sustancia humana.* Y así la mayor parte de las veces lo particular no es el sentimiento ni la pasión, sino su modo de manifestarse, referido al yo y puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades y la teleología del individuo.

También en cuanto individuo es, pues, el hombre ser específico, pues es producto y expresión de sus relaciones y situaciones sociales, heredero y preservador del desarrollo humano; pero el representante de lo humano-específico no es nunca un hombre solo, sino siempre la integración (tribu, demos, estamento, clase, nación, humanidad) —y también a menudo varias integraciones— cuya parte consciente es el hombre y en la cual se forma su «consciencia del nosotros».

No es casual que acentuemos el elemento «consciencia». El individuo pertenecía ya a la humanidad —que es la integración suprema— cuando todavía no se había formado una humanidad unitaria, una historia como historia universal. (No podemos profundizar aquí en las diferencias entre la relación mediada y la relación inmediata a la humanidad). Para el hombre de una época dada, lo humano-específico es siempre representado por la comunidad «a través» de la cual pasa el camino, la historia de la humanidad (y esto aun en el caso de que el destino de esa concreta integración sea

la catástrofe). Todo hombre tuvo siempre una relación consciente con esa comunidad; en ella se formó su consciencia colectiva o «consciencia del nosotros», y también se configuró su misma «consciencia del Yo». En ella se desplegó la teleología de lo humano-específico, cuyo planteamiento no se orienta nunca al «Yo», sino siempre al «nosotros».

El individuo (la individualidad) contiene *tanto* la particularidad *cuanto* lo específico que funciona consciente e inconscientemente en el hombre. Pero el individuo es un ser singular que se encuentra en relación con su propia particularidad y con su propia especificidad; y en él se hacen conscientes ambos elementos. Es común a toda individualidad la elección *relativamente libre* (autónoma) de los elementos específicos y particulares; pero en esa formulación hay que subrayar por igual los términos «libre» y «relativamente». Hemos de añadir aún que el *grado* de individualidad puede variar. El hombre singular no es ya sin más individuo en el sentido dicho, y en las condiciones de la manipulación social y de la extrañación se va fragmentando cada vez más «en roles». *El desarrollo del individuo es ante todo* —pero en modo alguno exclusivamente— *función de su libertad fáctica o de sus posibilidades de libertad.*

El despliegue de esas posibilidades de libertad origina en mayor o menor medida la *unidad* del individuo, la «aleación» de particularidad y especificidad para producir una individualidad unitaria. Cuanto más unitaria sea esa individualidad (pues dicha unidad es, naturalmente, sólo *tendencia*, más débil o más fuerte, y más o menos consciente), tanto más pronto deja de ser la muda unión vital de lo específico y lo particular caracterización de la *entera* vida. La condición ontológico-social de este resultado es una relajación de la relación

entre la comunidad portadora de lo específico y el individuo mismo, el cual —ya como individuo— dispone de un cierto *ámbito de movimiento* en el que puede elegir *su propia comunidad y su propio modo de vida* dentro de las posibilidades dadas. La consecuencia es cierta *distancia* gracias a la cual el hombre puede construir una relación con su propia comunidad, así como otra con su propia particularidad vivida como «dato» relativo.

Pero tampoco entonces deja de ser esa unidad individual mera tendencia, mera posibilidad. En la vida cotidiana, la aplastante mayoría de la humanidad no deja nunca de ser, aunque no siempre en la misma medida, ni tampoco con la misma extensión, *muda unidad vital de particularidad y especificidad.* Los dos elementos funcionan en sí y no son conscientemente cognoscibles. El nacer ya proyectado en la cotidianidad sigue significando que los hombres asumen como dadas las funciones de la vida cotidiana y las ejercen paralelamente.

Las colisiones entre particularidad y especificidad no suelen ser conscientes en la vida cotidiana; ambas se someten sucesivamente la una a la otra del aludido modo, «mudamente». Pero eso no significa que la particularidad se someta a una comunidad natural: en ese punto se expresa una diferencia de principio entre la estructura moderna de la vida cotidiana y el despliegue de la estructura que precedió a la individualidad. Pues ya no existen «comunidades naturales». Con eso aumentan las posibilidades que tiene la particularidad de someter lo específico y poner las necesidades y los intereses de la integración social dada al servicio de los afectos, los deseos, el egoísmo del individuo.

Ese aumento de posibilidades —esa oportunidad de

victoria espontánea de la particularidad— suscitó la ética como necesidad de la comunidad social. Las exigencias y las normas de la ética componen la *intimación* dirigida por la integración específica dada (y por la tradición del desarrollo humano) al individuo, para que éste someta su particularidad a lo específico y convierta esa intimación en motivación interior. La ética como motivo (lo que llamamos moral) es algo individual, pero no una motivación particular: es individual en el sentido de actitud libremente adoptada (con libertad relativa) por nosotros ante la vida, la sociedad y los hombres.

Una de las funciones de la moral es la inhibición, el veto. La otra es la trasformación, la culturización de las aspiraciones de la particularidad. Esto no se refiere sólo a la vida del individuo, sino también a la de la humanidad. Por intenso que sea el esfuerzo «trasformador» y culturizador de la moral, *no se supera su función inhibidora, y ésta se impone mientras la estructura de la vida cotidiana está básicamente caracterizada por la muda coexistencia de particularidad y especificidad.*

La vida cotidiana está cargada de alternativas, de elecciones. Esas elecciones pueden ser del todo indiferentes desde el punto de vista moral (por ejemplo, la elección entre tomar un tranvía lleno o esperar el siguiente); pero también pueden estar motivadas moralmente (por ejemplo, ceder o no ceder el asiento a una mujer de edad). *Cuanto mayor es la importancia de la moralidad, el compromiso personal, la individualidad y el riesgo* (que siempre van juntos) *en la decisión sobre una alternativa dada, tanto más fácilmente se yergue ésta por encima de la cotidianidad* y tanto menos es posible hablar de una decisión cotidiana. Cuanto más intensa es la motivación del hombre por la

moral, esto es, por lo específico, tanto más fácilmente se alzará su particularidad (por obra de la moral) a la esfera de la especificidad. En este punto termina la muda coexistencia de particularidad y especificidad. Hace falta el conocimiento del propio Yo, el γνῶθι σαὐτόν, el conocimiento y la apasionada asunción de las intimaciones humano-específicas para que el hombre sea capaz de decidir elevándose por encima de la cotidianidad. Kant ha buscado en el imperativo categórico el criterio formal de ese comportamiento. Ningún hombre es en realidad capaz de obrar de tal modo que su acto se convierta en ejemplo universal, porque todo hombre actúa siempre como individuo concreto y en una situación concreta. Pero el caracter paradigmático existe a pesar de todo en la medida en la cual se produce aquella elevación hacia lo específicamente humano.

Pero aquí hemos de introducir dos restricciones. Por una parte, la elevación a lo específico no significa nunca abolición de la particularidad. Como es sabido, las pasiones y los sentimientos orientados al Yo (al Yo particular) no desaparecen, sino que se «limitan» a dirigirse hacia afuera, se convierten en motor de la realización de lo específico, o bien quedan en suspenso —en la medida en que inhiben la acción moralmente motivada— mientras duran las acciones correspondientes. Por otra parte, una decisión moral en el sentido tan afilado que estamos contemplando se debe considerar siempre como *tendencia*. No es posible distinguir tajante e inequívocamente de las cotidianas las decisiones y las acciones moralmente motivadas. La mayoría de las acciones y elecciones tiene motivación heterogénea; las motivaciones particulares y las específico-morales se encuentran y unen, de modo que la elevación por encima de lo particular no se produce

nunca completamente ni nunca deja de existir del todo, sino que ocurre generalmente *en mayor o menor medida.* No hay «Muralla China» entre las esferas de la cotidianidad y la moral. Sólo los moralistas utilizan motivaciones morales «puras», e incluso ellos lo hacen más en la teoría que en la realidad.

No es posible hablar de «Muralla China» ya por el hecho de que la herencia moral del pasado de la humanidad y la exigencia moral de la época se revelan al hombre incluso en los usos y las normas consuetudinarias de la cotidianidad, cuya asimilación se puede producir de modo enteramente espontáneo, sin motivación moral alguna. Pero aunque estas normas contuvieran motivos morales, la elevación por encima de la particularidad o su suspensión no anularía el movimiento mismo, ni su presencia estaría en contradicción con aquella «muda copresencia».

Los conflictos extremos y puramente morales se producen en los casos en que la motivación moral se hace determinante y su impulso, su finalidad y su objeto se han de entender como servicio a la elevación hasta lo específico. El caso típico de este comportamiento —aunque no el único —es el servicio a la comunidad. Pero el motivo moral se manifiesta también cuando con nuestro comportamiento personal representamos el comportamiento «justo» del género humano (por ejemplo, en la actitud del estoico respecto de la muerte natural). La vía de ese comportamiento es *la elección* (la decisión), la *concentración de todas nuestras fuerzas en torno a la ejecución de la elección* (o decisión), *y la vinculación consciente* a la vista de la situación que se ha elegido, y, ante todo, de sus consecuencias. Numerosas estaciones del «camino» esbozado son también características de las decisiones medio cotidianas en las cuales se realiza sólo parcialmente, o ni siquiera

parcialmente, la elevación a lo específico, la suspensión de la particularidad. La elección y la aceptación de las consecuencias, por ejemplo, van de la mano. Pero en la cotidianidad no es posible concentrar *todas* las energías en *cada* decisión. Un comportamiento así estaría en contradicción con la estructura básica de la cotidianidad. También sería absurdo por nuestra parte asumir conscientemente las consecuencias de una elección no practicada por el individuo entero. La «asunción» o aceptación es aquí más o menos pasiva y se compadece bien con la pregunta característica de la particularidad: «¿Y por qué ha de pasarme esto precisamente a mí?» El héroe de la elección moral es su propio destino, y lo que le ocurre no le puede ocurrir sino a él. La cima de la elevación moral por encima de la cotidianidad es la *catarsis*. En la catarsis el hombre se hace *consciente* de lo humano-específico de su individualidad.

En ninguna esfera de la actividad humana, y no sólo en el caso de la elección moral, es posible trazar una línea divisoria tajante y rígida entre el comportamiento cotidiano y el no cotidiano. (Cuando se trata, naturalmente, de comportamientos en los que sea posible una elevación consciente a lo específico.) Baste con considerar la esfera política. Tampoco son cotidianidad las elecciones y decisiones del «amour passion», a causa de la intensidad de la elección y de la pasión; pero una vez convertido en costumbre, y acaso hecho ya rutina, el amor puede de nuevo «hundirse» en cotidianidad [1].

Las formas de elevación por encima de la vida cotidiana que producen *objetivaciones* duraderas son el *arte* y la *ciencia*. En este contexto nos remitimos al

1. El concepto de "hundimiento" no tiene aquí sentido peyorativo, sino que pretende sólo caracterizar la diferencia entre la cotidianidad y la no-cotidianidad.

profundo análisis realizado por Georg Lukács en el capítulo introductorio de su estética [2]. Según ese análisis el reflejo artístico y el reflejo científico rompen con la tendencia *espontánea* del pensamiento cotidiano, *tendencia orientada al Yo particular.* El arte lo hace porque por su esencia es la autoconsciencia y la memoria de la humanidad; la ciencia de la sociedad consigue esa ruptura por su efecto contrario al antropocentrismo (si se prescinde de la teleología referente a cada individuo), y la ciencia de la naturaleza por su efecto desantropomorfizador. La ciencia misma y el arte no están separados de la vida y el pensamiento cotidianos por límites rígidos, como se puede apreciar desde varios puntos de vista. Por de pronto, el mismo científico o artista tiene vida cotidiana: los problemas mismos a los que responde con sus objetivaciones y sus obras le son planteados entre otros (sólo entre otros, naturalmente) por la vida. Artista y científico tienen su particularidad en cuanto hombres de la cotidianidad; esa particularidad puede quedar en suspenso durante la producción científica o artística, pero *interviene* en la misma objetivación a través de determinadas mediaciones (en el arte y en las ciencias sociales, por la mediación de la individualidad). Por último, toda obra esencial vuelve a la cotidianidad, y su efecto pervive en la cotidianidad de otros.

El medio de la abolición-superación parcial o total de la particularidad, de su arranque de la cotidianidad y su ascenso a lo específico, es la *homogenización.* Sabemos que la vida cotidiana es heterogénea, que recaba todas nuestras capacidades en varias direcciones, pero ninguna capacidad con particular intensidad.

2. Georg Lukács, *Werke,* Band 11, *Aesthetik I,* Halbband 1, Neuwied y Berlin, Luchterhand, págs. 33-138. *(Obras,* Barcelona, Grijalbo, vol. XX, *Estética I,* 1, 1966, págs. 34-145.)

Dicho con las palabras de Georg Lukács: es el «hombre entero» el que interviene en la cotidianidad. ¿Qué significa homogenización? Significa, por una parte, que concentramos toda nuestra atención *sobre una sola cuestión* y «suspendemos» cualquier otra actividad durante la satisfacción de la anterior tarea; y, por otra parte, que aplicamos nuestra *entera individualidad humana* a la resolución de esa tarea. Utilicemos de nuevo una expresión de Georg Lukács: nos trasformamos en «hombre enteramente» *. Y significa, por último, que ese proceso no se puede realizar arbitrariamente, sino de tal modo que nuestra particularidad se disipe en la actividad humano-específica que elegimos consciente y autónomamente, esto es, como individuos.

Sólo cuando se dan juntos los tres factores podemos hablar de una homogenización que se levanta totalmente de la cotidianidad para penetrar en la esfera de lo específico. El tipo de homogenización al que no se puede atribuir más que el primer factor, la concentración en torno a una tarea única, se compadece aún perfectamente con la cotidianidad, es parte orgánica suya. Cuando hemos de asimilar un nuevo movimiento en el trabajo, por ejemplo, no podemos «pensar en otra cosa» mientras trabajamos, como ocurre, en cambio, en el ejercicio de movimientos ya asimilados, que se han hecho mecánicos; en la hipótesis considerada suspendemos pues, cualquier otra actividad. Y cuando examinamos a una persona para calificarla en algún campo profesional homogenizamos también espontáneamente, pues hacemos abstracción de las demás pro-

* Estas expresiones 'hombre entero', 'hombre enteramente' traducen, respectivamente, *ganzer Mensch, Mensch ganz*. El lector podría disculpar la dureza en atención a la fidelidad casi literal y a la coherencia: en la traducción de Lukács publicada por este mismo editor *(Estética*, 1-4. Barcelona, 1966/67) he utilizado esos mismos términos. *(N. del T.)*

piedades de la persona que tenemos delante y la contemplamos sólo desde el punto de vista su adecuación o inadecuación para la práctica de un trabajo determinado. Pero en este caso la concentración, la homogenización momentánea, no tiene consecuencias posteriores para nosotros.

Es obvio que en ese tipo de homogenización no actuó toda nuestra entera individualidad, y que la concentración no implicaba una suspensión de nuestra particularidad. Pero los actos de decisión pueden también ocurrir en un plano «superior» que rebase en mayor o menor medida la cotidianidad. Por ejemplo: cuando un campesino empieza a trabajar en una fábrica y la asimilación de los movimientos del trabajo decide de si es adecuado para el trabajo fabril, si podrá abandonar para siempre la aldea, se trata de una prueba cuyos efectos afectarán ya a toda la vida; durante el examen a que se le someta podrían, consiguientemente, producirse conflictos, incluso conflictos morales. En casos así el Yo entra ya bastante en acción y la decisión es en mayor medida función de la individualidad. Decisiones de este tipo trasforman ya en menor o mayor medida al hombre entero, tienen efecto posterior: aunque todavía sin imponerse, se manifiesta ya la homogenización que abre camino a lo específico; aquí comienza la «salida» de la cotidianidad, sin llegar a consumarse. La mayor parte de las decisiones de nuestra vida —la mayor parte de las decisiones fácticas— se realizan en ese plano.

La homogenización en el sentido de lo específico, la suspensión completa de la particularidad, la trasformación en «hombre enteramente» es del todo *excepcional* en la mayoría de los seres humanos. Ni siquiera en épocas ricas en grandes conmociones sociales hay muchos puntos críticos así en la vida del hombre me-

dio. La vida de muchos hombres termina sin que se haya producido *ni un solo* punto crítico semejante. La homogenización abierta a lo específico no deja de ser excepcional, puntual, más que en aquellos individuos *cuya pasión principal se orienta a lo específico, si es que tienen, además, la capacidad de realizar esa pasión.* Tales son los grandes moralistas ejemplares, los estadistas (revolucionarios), artistas y científicos. A propósito del gran estadista, del revolucionario profesional, del gran artista, del gran científico, hay que decir, además, que no sólo su pasión principal, sino también su *trabajo principal,* su *actividad básica* promueve la elevación a lo específico y la acarrea consigo. Por eso para esas personas la homogenización en «hombre enteramente» es elemento necesario de su esencia, de la actividad básica de la vida.

Desde luego que el artista, el científico, el estadista no viven constantemente en esa tensión. Tienen también, como los demás, una vida cotidiana, y la particularidad se manifiesta en ellos igual que en los demás hombres. Sólo se suspende durante las fases productivas, y entonces dichos individuos se convierten, por mediación de su individualidad, en representantes del género humano y aparecen como protagonistas en el proceso histórico global. El estadista, que tiene que convencer a su medio, la muchedumbre, y arrastrarla consigo a la acción, o que tiene que influir en los soldados para que tiendan a un determinado objetivo, o resolver complicadas situaciones previendo sus consecuencias, se levanta por encima de sí mismo, se hace llevar, si así puede decirse, por una fuerza «invisible» que a menudo se llama inspiración, pero que no es sino la fuerza elevadora de la decisión humano-específica. El artista parece guiado por una mano «invisible», de tal modo que produce en su obra algo diferen-

te de lo que se proponía producir; le arrastra la fuerza de la objetividad, que extirpa de su creación todo lo que en su intención era aún particular.

No podemos estudiar aquí detalladamente la estructura de la vida cotidiana. Nos limitaremos a aludir a algunos momentos de esa estructura que tendrán importancia para el posterior desarrollo.

Las característica dominante de la vida cotidiana es la *espontaneidad.* Desde luego que no *toda* actividad cotidiana es espontánea al *mismo* nivel, igual que una misma actividad tampoco es idénticamente espontánea en situaciones diversas, en diversos estadios de aprendizaje. Pero, de todos modos, la espontaneidad es la *tendencia* de toda forma de actividad cotidiana. La espontaneidad caracteriza tanto los motivos particulares (y las particulares formas de actividad) cuanto las actividades humano-específicas. El ritmo fijo, la repetición, la rigurosa regularidad de la cotidianidad (rotos en cuanto que se produce el ascenso desde la cotidianidad) no están en modo alguno en contradicción con esa espontaneidad, sino que, por el contrario, lo uno implica lo otro. Ya la asimilación del comportamiento consuetudinario, de las exigencias sociales y las modas —que es en la mayoría de los casos una asimilación no tematizada— exige para su explicación la espontaneidad. Pues si nos dispusiéramos a reflexionar sobre el contenido de verdad material o formal de cada una de nuestras formas de actividad, no podríamos realizar ni siquiera una fracción de las actividades cotidianas imprescindibles y se imposibilitarían la producción y la reproducción de la vida de la sociedad humana. Pero la espontaneidad no se expresa solamente en la asimilación del comportamiento consuetudinario y del ritmo de la vida, sino también en el hecho de que esa asimilación va acompañada por motivaciones *efímeras* en

constante alteración, en constante aparición y desaparición. En la mayoría de las formas de actividad de la cotidianidad los motivos del hombre no llegan a ser típicos, esto es, los cambiantes motivos están muy lejos de expresar la totalidad, la esencia del individuo. Lo mismo se puede decir de la mayoría de los motivos explícitamente formulados, aunque no tanto como en el caso de los motivos «mudos».

En la vida cotidiana el hombre actúa sobre la base de la *probabilidad*, en el plano de la posibilidad: entre sus actividades y las consecuencias de éstas hay una relación objetiva de probabilidad. Nunca es posible calcular con seguridad científica la consecuencia posible de una acción. Ni tampoco habría tiempo para hacerlo en la múltiple riqueza de las actividades cotidianas. Pero tampoco es necesario: en el caso medio la acción se puede determinar mediante estimaciones probabilitarias de modo suficiente para alcanzar realmente la meta perseguida. Los conceptos de caso «medio» y de seguridad «suficiente» tienen en este contexto la misma importancia el uno que el otro. El primero apunta al hecho de que son perfectamente posibles casos en los cuales fracasen las consideraciones probabilitarias. En estos casos podemos hablar de *catástrofes de la vida cotidiana.* Consideraciones probabilitarias utilizamos, por ejemplo, al cruzar la calle: jamás calculamos con exactitud nuestra velocidad y la de los vehículos. Nunca *hasta el momento* hemos ido a parar debajo de un vehículo, aunque ello puede ocurrir; pero si antes de cruzar decidiéramos realizar cálculos científicamente suficientes, no llegaríamos a movernos nunca. También el concepto de «suficiencia» indica una frontera dúplice. Significa que en la cotidianidad podemos efectivamente orientarnos y obrar con ayuda de estimaciones probabilitarias, mientras que por debajo de esa

línea, en la esfera de la mera posibilidad, *no* podemos *todavía* conseguirlo, y *no* lo necesitamos *ya* por encima de la correspondiente frontera superior, en la esfera de la seguridad científica. Como es natural, esa situación implica el riesgo de la acción basada en la probabilidad; pero no se trata de un riesgo autónomamente asumido, sino de un riesgo imprescindible y necesario para la vida. Precisamente eso le diferencia de los riesgos de la individualidad, los cuales son riesgos morales.

Ya la acción realizada sobre la base de la probabilidad indica el *economicismo* de la vida cotidiana. *Toda* categoría de la acción y del pensamiento se manifiesta y funciona exclusivamente en la medida en que es *imprescindible* para la simple continuación de la cotidianidad; no se manifiesta normalmente con particular profundidad, amplitud o intensidad, pues eso arruinaría el rígido «orden» de la cotidianidad. Y cuanto efectivamente se manifiesta con intensidad mayor disuelve ese orden indefectiblemente, igual si tiende hacia «arriba», levantándonos a lo específico, cosa que no puede nunca caracterizar toda nuestra vida, que si tiende hacia «abajo» hasta el punto de incapacitarnos, como a Oblomov, para la vida.

El pensamiento cotidiano se orienta a la realización de actividades cotidianas, y en esa medida es posible hablar de unidad *inmediata* del pensamiento y la acción en la cotidianidad. Las ideas necesarias de la cotidianidad no se levantan nunca hasta el plano de la teoría, y la actividad cotidiana no constituye la práctica. La actividad práctica del individuo no se eleva hasta el plano de la práctica más que si es *actividad específica consciente;* en la unidad viva y muda de particularidad y especificidad, o sea, en la cotidianidad, la actividad individual no es más que *parte* de la práctica, de la ac-

tividad total de la humanidad que, construyendo sobre lo dado, produce algo nuevo sin trasformar en nuevo lo ya dado.

La unidad inmediata de pensamiento y actividad implica la inexistencia de una diferencia entre «acierto» y «verdad» en la cotidianidad: lo acertado es sin más «verdadero». Consiguientemente, la actitud de la vida cotidiana es absolutamente pragmática.

Pero hay que aclarar y complementar esa afirmación de que lo acertado es sin más verdadero en la vida cotidiana. El pensamiento cotidiano abunda en pensamientos fragmentarios, material cognoscitivo y hasta juicios que no tienen nada que ver con la manipulación de las cosas ni con nuestras objetivaciones cósicas, sino que *se refieren exclusivamente a nuestra orientación social.* En la manipulación de las cosas o de nuestras objetivaciones cósicas la identificación espontánea de «acertado» y «verdadero» es aproblemática (por lo menos, en el plano de la vida cotidiana: aquí no hablamos de la ciencia). Pero esa aproblematicidad se termina en cuanto que el «acierto» nos abre la posibilidad de movernos en un medio dado y de mover ese mismo medio dado. En esta hipótesis el acierto es una verdad sólo en la medida en que con su ayuda podemos continuar la cotidianidad con las menores fricciones posibles. Lo cual no significa nada respecto del *contenido veritativo* objetivo del juicio o el pensamiento dados, *con independencia de nuestra actividad individual.* (Pocas veces, desde luego, es *completamente* individual en este contexto la actividad individual: generalmente es proyección de las aspiraciones y los intereses de una capa o clase social.) Hasta los juicios y los pensamientos objetivamente menos verdaderos pueden resultar acertados en la actividad social cuando representan los intereses de la capa o clase a la que pertenece el

individuo y facilitan así a éste la orientación o la acción correspondiente a las exigencias cotidianas de la clase o capa dadas. Cierto que una acción correspondiente a los intereses de una clase o de una capa se puede elevar hasta el plano de la práctica, pero en ese caso rebasará el de la cotidianidad; la teoría de la cotidianidad se convierte entonces en *ideología*, la cual se independiza relativamente de la práctica cotidiana, cobra vida propia y se pone, consiguientemente, en relación principal no con la actividad cotidiana, sino con la práctica. Y aquí habremos de repetir de nuevo que no hay ninguna «Muralla China» entre la actividad cotidiana y la práctica no-cotidiana o el pensamiento no-cotidiano, sino que existen infinitos tipos de transición.

Se desprende de lo dicho que la fe y la confianza desempeñan en la vida cotidiana una función mucho más importante que en las demás esferas de la vida. Eso no quiere decir en modo alguno que la fe y la confianza sean en ella *más intensas* que en otros campos: la fe religiosa suele ser más intensa y más incondicional, y la confianza tiene significación más intensa y emocionalmente más grande en la ética o en la actividad política; pero sí quiere decir que esos dos sentimientos «ocupan más espacio» en la cotidianidad, que se necesita su función mediadora en mayor número de situaciones. Los hombres no pueden dominar el *todo* con la mirada en ningún aspecto de la realidad; por eso el conocimiento de los contornos básicos de la verdad requiere confianza (confianza en nuestro método científico, en la cognoscibilidad de la realidad, en los resultados científicos de otras personas, etcétera). En la cotidianidad el conocimiento se limita al aspecto de la actividad, y por eso el «espacio» de la confianza y la fe es muy diferente. Al astrónomo no le basta con la fe en que la Tierra gira alrededor del

Sol, pero esa fe basta plenamente en la vida cotidiana; ni basta al médico con creer en la acción terapéutica de un medicamento, mientras que esa fe basta para el enfermo (y precisamente sobre la base de una simple fe puesta en el médico y en la ciencia médica, con mayor o menor fundamento empírico). Estos ejemplos bastan ya para indicar que no se trata aquí de contradicciones irreconciliables, sino de modos de comportamiento «relacionados entre sí». Cuando el médico actúa sobre la base de la confianza (cosa que ocurre no rara vez), está actuando en el marco de la estructura de la cotidianidad. Y, a la inversa, cuando, en un momento cualquiera de la vida cotidiana, un individuo empieza a reflexionar acerca de una superstición que compartía, o de una tesis de su integración que antes se había asimilado, y piensa que ni una ni otra son aceptables porque contradicen a la experiencia, y pasa luego a examinar el objeto puesto en duda contrastándolo con la realidad, para acabar rechazándolo, ese individuo se eleva por encima del curso sólito del pensamiento cotidiano, aunque sólo sea en ese momento.

Hasta ahora hemos hablado de fe (o creencia) y confianza globalmente. No podemos analizar aquí la cuestión de la diferencia entre esos afectos, pese a su frecuente comunidad de función; nos limitaremos a precisar que *la confianza es un afecto del individuo entero*, más accesible, por lo tanto, a la experiencia, a la moral y a la teoría que la fe, la cual arraiga siempre en la particularidad.

Puesto que el pensamiento cotidiano es pragmático, cada una de nuestras actividades cotidianas va acompañada por alguna fe o alguna confianza. No hay lugar para la fe cuando se expresa el «acierto» de la manipulación o de la objetivación cósica; basta en principio la experiencia para practicar las correcciones necesa-

rias. Depende de la totalidad, de la individualidad del hombre y de la situación social dada qué afecto es fundamental en el movimiento en el medio social, en el cual aparece de forma más problemática la unidad del acierto y la verdad.

Pues lo característico del pensamiento cotidiano es la *ultrageneralización*, o generalización excesiva, ya en formas «tradicionales», ya como consecuencia de la experiencia individual. Los juicios ultrageneralizadores son todos *juicios provisionales* que la práctica confirma o, por lo menos, no refuta, mientras, basados en ellos, podemos obrar y orientarnos. Si el afecto confianza se adhiere a un juicio provisional, no representa ningún «perjuicio» el tener «meramente» juicios provisionales ultrageneralizados; como hemos visto, ni siquiera es posible exigir ni al comienzo ni durante la acción juicios más precisos, porque con esa exigencia se perdería la capacidad de acción. Pero cuando no se trata ya de la orientación en la vida cotidiana, sino de nuestra entera individualidad, de nuestra integridad moral y su superior desarrollo, de modo que sólo a riesgo de eso podemos operar con juicios provisionales, hemos de ser capaces de abandonarlos o de modificarlos. Y lo podemos hacer cuando el juicio se apoya en la confianza, pero no cuando le sostiene la fe. Los juicios provisionales que arraigan en la particularidad y se basan, consiguientemente, en la fe son *prejuicios* [3].

Los juicios provisionales (y los prejuicios) son meros ejemplos particulares de ultrageneralización. Pues es característico de la vida cotidiana en general el *manejo grosero de lo «singular»*. Siempre reaccionamos a situaciones singulares, respondemos a estímulos sin-

3. He estudiado detalladamente los prejuicios en el libro *Rol social y prejuicios*, publicado en húngaro por la Editorial Académica de Budapest *(Tarsadalmi nerep és*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966).

gulares y resolvemos problemas singulares. Para poder reaccionar hemos de subsumir lo singular, del modo más rápido posible. Bajo alguna generalidad, hemos de *inordinarlo* en nuestra actividad cotidiana, en el conjunto de nuestra actividad vital: en suma, hemos de *resolver* el asunto. Pero no tenemos tiempo para examinar todos los aspectos del caso singular, ni siquiera los decisivos: hemos de situarlo lo más rápidamente posible desde el punto de vista de la tarea planteada. Y eso no es posible más que con la ayuda de las varias formas de ultrageneralización. Así, por ejemplo, se recurre a la *analogía.* Mediante ella funciona principalmente nuestro conocimiento cotidiano del hombre, sin el cual no podríamos siquiera orientarnos: clasificamos en algún tipo ya conocido por experiencia al hombre que queremos conocer en algún respecto importante para nosotros, y esa clasificación por tipos nos permite orientarnos. Sólo a posteriori se pone «de manifiesto» en la práctica que podemos disolver aquella analogía y conocer el fenómeno singular —en este caso, el hombre de que se trate— en su concreta totalidad, estimarlo y comprenderlo. Desde luego que el juicio provisional de analogía puede cristalizar en prejuicio; puede ocurrir que no atendamos ya a ningún hecho posterior que contradiga abiertamente a nuestro juicio provisional: hasta ese punto podemos quedar sometidos al poder de nuestras propias tipificaciones, de nuestros prejuicios. El juicio provisional analógico es, pues, inevitable en el conocimiento cotidiano de los hombres, pero está expuesto al peligro de la cristalización (fosilización), y mientras que al principio el tratamiento grosero de lo singular no es perjudicial, puede convertirse en un daño irreparable si se mantiene una vez cumplida su función. Se puede tratar de un error moral, caso en el cual no se «perturbará» la orientación en la vida coti-

diana; pero también puede ser un error que acarree una de las catástrofes de la vida cotidiana.

Cosa parecida ocurre con el uso de los *precedentes*. El precedente tiene más importancia para el conocimiento de la situación que para el de las personas. Es un «indicador» útil para nuestro comportamiento, para nuestra actitud. («Otros obraron en mi situación de tal o cual modo, ya había ejemplos de eso», etc.). Sin esta actitud nos ocurriría a menudo lo que al asno de Buridán. Por eso no se trata de un fenómeno «malo» en principio. Esta actitud tiene efectos negativos, y hasta destructivos, cuando nuestra percepción del precedente nos impide captar lo nuevo, irrepetible y único de una situación.

No hay vida cotidiana sin *imitación*. En la asimilación del sistema consuetudinario no procedemos nunca meramente «según preceptos», sino que imitamos a otros; ni el trabajo ni el tráfico social serían posibles sin mímesis. La cuestión estriba, como siempre, en si somos capaces de producir un campo de libertad individual de movimiento *dentro* de la mímesis o, en el caso extremo, de *deponer* completamente las costumbres miméticas y configurar nuevas actitudes. Hay, naturalmente, en la vida cotidiana sectores en los cuales no es necesaria la individualización de la mímesis, y épocas en las cuales se hace superflua; por lo demás, los tipos y los grados de individualización son por necesidad diversos en las varias esferas vitales, épocas y situaciones.

La *entonación* tiene una importancia apreciable en la vida cotidiana, tanto en la configuración de nuestro tipo de actividad y pensamiento cuanto en la estimación de otros, en la comunicación, etc. La aparición de un individuo en un medio dado «entona» al sujeto de que se trate, produce una atmósfera tonal específica

en torno suyo que luego le sigue rodeando. La persona que no produce esa entonación carece de individualidad, y la persona incapaz de percibirla es insensible para un aspecto importantísimo de las vinculaciones humanas. Pero quedar preso en esa realidad tonal sería otra clase de ultrageneralización, en este caso en el terreno emocional más que en el de los juicios. Tal vez podríamos aplicar a este fenómeno el término «prejuicio emocional». El fenómeno se presenta frecuentemente junto con el prejuicio basado en ultrageneralización.

Todos esos momentos característicos del comportamiento y el pensamiento cotidianos constituyen una conexión necesaria, a pesar del carácter aparentemente casual de la «selección» en que aquí se presentan. Todos tienen en común el ser necesarios para que el hombre sea capaz de vivir en la cotidianidad. *No hay vida cotidiana sin espontaneidad, pragmatismo, economicismo, analogía, precedentes, juicio provisional, ultrageneralización, mímesis y entonación.* Pero las formas necesarias de la estructura y el pensamiento de la vida cotidiana no deben *cristalizar en absolutos,* sino que tienen que dejar al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo. (Esto es importante para lo que sigue). Si esas formas se absolutizan y dejan de posibilitar un margen de movimiento, nos encontramos con la extrañación de la vida cotidiana.

Extrañación es, desde luego, siempre *extrañación respecto de algo,* y precisamente *respecto de las posibilidades concretas del desarrollo específico de la humanidad.* La mímesis de un mismo tipo, general en la época en que aún no se había desarrollado el individuo moderno, pero formalmente presente también hoy día, en la misma medida, se tiene que entender como producto de la extrañación sólo en este último caso, pues

las posibilidades configuradas desde entonces en la humanidad exigen una orientación ampliamente individual.

La vida cotidiana es, de todas las esferas de la realidad, la que *más se presta a la extrañación.* Por causa de la copresencia «muda», en-sí, de particularidad y especificidad, la actividad cotidiana puede ser actividad específica no-consciente, aunque sus motivos sean, como normalmente lo son, efímeros y particulares. En la cotidianidad parece «natural» la disgregación, la separación de ser y esencia. En la copresencia y sucesión heterogéneas de las actividades cotidianas no tiene por qué revelarse ninguna individualidad unitaria; el hombre agotado por y en sus «roles» puede orientarse en la cotidianidad con sólo cumplir adecuadamente con ellos. La asimilación espontánea de las normas consuetudinarias dominantes puede convertirse por sí misma en conformismo cuando el que las asimila es un individuo sin «columna vertebral»; y la particularidad que aspira a una «buena vida» sin conflictos refuerza aún ese conformismo con su fe.

Pero la estructura de la vida cotidiana, aunque sin duda constituye un terreno propicio para la extrañación, *no es en modo alguno extrañada por necesidad.* Subrayemos una vez más que las formas de pensamiento y comportamiento producidas en esa estructura pueden dejar perfectamente al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo, posibilitarle —en cuanto unidad consciente de lo específico y lo particular— una condensación «prismática», por así decirlo, de la experiencia de la cotidianidad, de tal modo que ésta pueda manifestarse como esencia unitaria de las heterogéneas formas de actividad de la cotidianidad y objetivarse en ellas. El ser y la esencia no quedan separados y las formas de actividad de la co-

tidianidad no son formas extrañadas en la medida en que todo eso es posible para los individuos de una época dada y en el plano máximo de individualidad —y, consiguientemente, de desarrollo de lo específico— característico de dicha época. Cuanto mayor es la extrañación producida por la estructura económica de una sociedad dada, tanto más irradia la vida cotidiana su propia extrañación sobre las demás esferas.

Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano-específico y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos, entre la producción humano-específica y la participación consciente del individuo en ella. Ese abismo no ha tenido la misma profundidad en todas las épocas ni para todas las capas sociales; así, por ejemplo, se cerró casi completamente en las épocas de florecimiento de la polis ática y del Renacimiento italiano; pero en el capitalismo moderno se ahondó más allá de toda medida. Por lo demás, jamás fue enteramente insalvable ese abismo para el individuo aislado: en toda época ha habido un número mayor o menor de personas que, con ayuda de su talento, de su situación, de las grandes constelaciones históricas, consiguieron el salto. Pero para la masa, para los numerosos otros, subsistió el abismo igual cuando era muy profundo que cuando era más superficial.

Como queda dicho, el moderno desarrollo capitalista ha exacerbado hasta el extremo esta contradicción. Por eso la estructura de la cotidianidad extrañada empezó a expansionarse y a penetrar en esferas en las que no es necesaria ni constituye una condición previa de la orientación, sino que es incluso obstáculo para esta última.

No se trata de que las categorías de la cotidianidad sean ajenas a las esferas no-cotidianas. Baste con aludir a la función que tienen los precedentes en la actividad

política, a la de la analogía en la comparación científica y artística, a la de la mímesis o la entonación en el arte. Pero esta limitada comunidad o generalidad de las categorías no significó nunca una identidad estructural con —ni una asimilación por— las formas de actividad y los contenidos de la cotidianidad. En cambio la ciencia moderna, al ponerse sobre unos fundamentos pragmáticos, «absorbe», asimila la estructura cotidiana; y cuando el arte moderno se decide a elegir por tema las efímeras motivaciones y a hacer abstracción de la esencia de la vida humana, de la constante oscilación, de la interacción entre la cotidianidad y lo que no lo es, la cotidianidad absorbe incluso al arte. La estructura en cuestión, que en la cotidianidad no puede ser un fenómeno de extrañación, es necesariamente fenómeno de extrañación en el arte, en la ciencia, en las decisiones morales y políticas. Ahora bien, es evidente que la continuidad no empieza a expansionarse «hacia arriba» sino cuando ya ella misma es extrañada.

Repetimos: la vida cotidiana no es extrañada por necesidad, a consecuencia de su estructura, sino sólo en determinadas circunstancias sociales. En toda época ha habido personalidades representativas que han vivido en una cotidianidad no-extrañada; y puesto que la estructura científica de la sociedad posibilita el final de la extrañación, esa posibilidad se encuentra abierta a todo ser humano.

Pero eso no significa en modo alguno que la vida de cualquier hombre se haga específica en su actividad principal, en el trabajo y en las objetivaciones. Humanización de la vida cotidiana no quiere decir que los hombres vayan a recibir el don de la inteligencia de Planck, la mano de Menuhin o las capacidades políticas de Lenin. Se trata de algo que se puede expre-

sar con palabras de Goethe: todo hombre puede ser completo, incluso en la cotidianidad. Pero ¿cómo?

Sabemos que la vida cotidiana tiene siempre una jerarquía espontánea determinada por la época (por la producción, por la sociedad, por el lugar del individuo en ésta).

Esa jerarquía espontánea otorga a la individualidad un margen de movimiento diferente en cada caso. En la época que empezó con el despliegue de la sociedad burguesa ese marco se ensanchó, en principio al menos. Siempre fue posible; pero desde que la relación de un hombre con su clase se ha hecho «casual» (Marx), ha aumentado para todo hombre la posibilidad de *construirse una jerarquía consciente, dictada por su propia personalidad, dentro de la jerarquía espontánea.* Mas las mismas relaciones y situaciones sociales que crearon esa nueva posibilidad han impedido su desarrollo en lo esencial; en el momento de la elevación de toda la sociedad, o sea, con el final de la extrañación, se podrá contar con el despliegue máximo de aquella posibilidad. Podemos llamar, también con palabras de Goethe, «regimiento de la vida» a la construcción de esa jerarquía de la cotidianidad afirmada por la individualidad consciente.

«Regimiento de la vida» no significa, pues, abolición de la jerarquía espontánea de la cotidianidad, sino sólo que la «muda» copresencia de la particularidad y especificidad queda sustituida por la relación consciente del individuo con lo específico, y que esta actitud —*que es al mismo tiempo un «engagement» moral, de concepción del mundo, y aspiración a autorrealización y autogoce de la personalidad*— «ordena» las varias y heterogéneas actividades de la vida. El regimiento de la vida supone para cada cual una vida propia, aun manteniendo la estructura de la cotidianidad: cada cual

ha de *apropiarse* a su modo la realidad e imponerle el sello de su individualidad. Desde luego que el regimiento de la vida no es nunca sino una tendencia de realización más o menos perfecta. Y es regimiento de la vida porque su perfección es función de la individualidad del hombre, y no de un talento particular o de una capacidad especial.

Como hemos visto, el regimiento de la vida no puede convertirse en posibilidad social universal más que una vez abolida y superada la extrañación. Pero no es *imposible* trabajar en el regimiento de la vida mientras las condiciones generales económico-sociales favorecen aún la extrañación. En este caso el regimiento de la vida se hace *representativo*, significa un reto a la deshumanización, tal como ocurrió en el estoicismo y el epicureísmo. En este caso la «ordenación» de la cotidianidad es un fenómeno nada cotidiano: el caracter representativo, «provocador», excepcional *trasforma la misma ordenación de la cotidianidad en una acción moral y política.*

De los prejuicios

El prejuicio es la categoría del pensamiento y del comportamiento cotidianos. Los prejuicios han desempeñado siempre una función importante también en esferas que, por su generalidad, se encuentran por encima de la cotidianidad; pero no proceden esencialmente de esas esferas, ni aumentan su eficacia, sino que la disminuyen, y obstaculizan el aprovechamiento de las posibilidades dadas en ellas. El que no se desprende de sus prejuicios artísticos, científicos y políticos acaba hundiéndose incluso personalmente.

Hemos, pues, de acercarnos a la comprensión de los prejuicios partiendo de la esfera de la cotidianidad. Son característicos de la vida cotidiana el carácter momentáneo de los efectos, lo efímero de las motivaciones y la fijación repetitiva del ritmo, la rigidez del modo de vida. Análogamente es el pensamiento cotidiano un pensamiento fijo en la experiencia, empírico, y, al mismo tiempo, ultrageneralizador. Por «pensamiento» no entendemos aquí teoría. El pensamiento cotidiano implica siempre comportamiento.

De dos modos llegamos a la ultrageneralización característica de nuestro pensamiento y nuestro comportamiento cotidianos: por una parte, *asumimos* estereotipos, analogías y esquemas ya elaborados; por otra, nos los «*pega*» el medio en el que crecemos, y puede pasar mucho tiempo antes de que atendamos con actitud crítica a esos esquemas recibidos, si es que llega a producirse esa actitud. Ello depende de la época y del individuo. En períodos estáticos pasan a menudo generaciones enteras sin que se problematicen los estereotipos de comportamiento y pensamiento; en épocas dinámicas esos elementos pueden hacerse problemáticos incluso varias veces en una sola generación; y la problematización es más lenta e infrecuente en caracteres inclinados al conformismo que en individuos dinámicos y críticos. La tradición no es siempre la fuente de la ultrageneralización, la cual se puede basar también en experiencia personal; y la actitud que se contrapone al sistema estereotipado tradicional puede contener ultrageneralizaciones análogas a las del sistema mismo al que se opone.

La ultrageneralización es inevitable en la vida cotidiana. Cada una de nuestras actitudes se basa en una estimación probabilitaria. En lapsos de tiempo cortos hemos de realizar actividades tan heterogéneas que no podríamos vivir si nos empeñáramos en hacer depender nuestra actividad de conceptos científicamente fundados.

Pero el grado de ultrageneralización no es siempre el mismo. La rigidez de las formas de pensamiento y comportamiento de la vida cotidiana es sólo relativa, o sea, puede modificarse lentamente en la actividad duradera, y generalmente se modifica de hecho. Toda ultrageneralización es un *juicio provisional* o una *regla provisional de comportamiento: provisional* porque se

anticipa a la actividad posible, y no siempre, ni mucho menos, se confirma en el infinito proceso de la práctica. A diferencia de lo que ocurre con los juicios cotidianos, los juicios científicos sólo se consideran provisionales hasta que, en un determinado estadio evolutivo de la ciencia, las hipótesis se prueban como verdades, se confirman. Esto implica una remisión a la ambivalencia del concepto de «saber». Lo que en la ciencia es sólo opinión puede considerarse con razón como saber en la vida cotidiana, porque es criterio de la acción y porque la acción cotidiana responde del contenido acertado del juicio en el que se basa aquel saber. Volvamos, pues, a los juicios y a los esquemas de comportamiento de la cotidianidad: esos juicios y esquemas son siempre provisionales, a causa, precisamente, del caracter de dóxa u opinión propio del saber cotidiano. Pero la «provisionalidad» no disminuye en ningún respecto la verdad de nuestra afirmación de que los juicios provisionales se pueden alterar, se pueden modificar en la actividad social y en la individual: su caracter de provisionalidad se mantiene en la misma alteración.

Podemos inferir de todo lo dicho que la mayoría de los juicios provisionales no son prejuicios. El prejuicio es un tipo particular de juicio provisional, y para entender su fuente hemos de considerar otra propiedad más de la estructura de la vida cotidiana.

Se trata del pragmatismo de ésta. La vida cotidiana se caracteriza por la *unidad inmediata* del pensamiento y la acción. Pero hemos de añadir en seguida a esa caracterización que el pensamiento cotidiano no es nunca teoría y que la actividad cotidiana no es nunca práctica. En la teoría y en la práctica dominan fines y contenidos que representan lo específico; unos y otros promueven el desarrollo humano-específico y produ-

cen novedad en él. La vida cotidiana puede ser fuente, ejemplo, punto de partida de la teoría, como lo fue en el caso del llamado «common sense»; también puede tener cierta participación no consciente en la práctica, ante todo en la actividad del trabajo. Pero en modo alguno se puede hablar en este caso de identidad.

La unidad inmediata del pensamiento y la actividad se expresa también en el hecho de que en la vida cotidiana son idénticos la *verdad* y el *acierto*. Lo que muestra ser acertado, útil, lo que ofrece al hombre una base de orientación y de acción en el mundo, lo que conduce al éxito, es también «verdadero».

Volvamos ahora a la ultrageneralización. Ésta puede ser acertada o falsa. Una ultrageneralización es acertada cuando corresponde al objetivo dado, cuya realización promueve; y falsa o desacertada cuando no podemos afirmarnos mediante ella, cuando «fracasamos» con esa orientación. Éste es el caso de las «catástrofes» de la vida cotidiana. Cuando se trata de la relación entre el hombre y la naturaleza —en la objetivación, en el consumo o en la amplia escala de actividades que rodean la producción y el consumo— la coincidencia de la verdad con el acierto no puede hacerse en modo alguno problemática. Si generalizamos falsamente, la actividad misma nos corregirá: el producto que produzcamos será malo, nos pondremos enfermos por haber comido algo inadecuado, etc. Tendremos que alterar inmediatamente nuestra conducta y formar un nuevo juicio provisional para orientarnos acertadamente en el medio.

La estructura pragmática de la vida cotidiana tiene consecuencias más problemáticas cuando se trata de orientarse en las relaciones sociales. La mayor parte de las veces —aunque no siempre, naturalmente— el hombre suele orientarse en un complejo social dado so-

bre la base de las normas, los estereotipos (y por lo tanto, las ultrageneralizaciones) de su integración primaria (su clase, su capa, su nación). La mayoría de las veces es precisamente la asimilación de esas normas la que le da el éxito. Tal es la raíz del conformismo. Todo hombre necesita inevitablemente cierta medida de conformidad. Pero esa conformidad se convierte en conformismo si el individuo no aprovecha las posibilidades individuales del movimiento, objetivamente presentes en la vida cotidiana de su sociedad, de modo que las motivaciones conformes de la vida cotidiana permean las formas no cotidianas de actividad, ante todo las decisiones morales y políticas, hasta que éstas pierden su caracter de decisiones individuales. Las más de las veces esas dos formas de manifestación del conformismo aparecen juntas.

La posibilidad e incluso probabilidad del comportamiento conforme al medio dan a la unidad de lo verdadero y lo acertado en las relaciones sociales un contenido muy diferente del que tiene en la actividad del trabajo. Lo que en la vida cotidiana pedimos a la actividad de trabajo es que nos facilite, con el menor esfuerzo posible, participación en la reproducción social: el «mínimo esfuerzo» es en este caso las «necesidades normales» del individuo. Esta misma norma del «mínimo esfuerzo» que promueve una identificación sin conflictos con los intereses de nuestra integración social puede «ahorrar» pensamiento individual y decisión individual incluso en campos en los cuales esa individualidad es posible e incluso necesaria, para presentar como acertado algo que en modo alguno es verdadero: puede, pues, basarse en un juicio provisional falso. ¿Qué es en este caso un juicio provisional falso? Es un juicio provisional que podríamos corregir mediante la experiencia, el pensamiento, el conocimien-

to y la decisión moral individual, pero que no corregimos porque ello perturbaría el éxito, el «acierto» evidente, aunque no moral.

Los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizada, pero que se mantienen inconmoviblemente contra todos los argumentos de la razón, son prejuicios. Hasta el momento se nos impone la conclusión de que los prejuicios son —parcialmente al menos— productos de la vida y el pensamiento cotidianos. Ahora vamos a estudiar sus raíces antropológicas.

Siempre tenemos una fijación *afectiva* en el prejuicio. Por eso era ilusoria la esperanza de los ilustrados de que el prejuicio pudiera ser abolido a la luz de la esfera de la razón. Dos afectos diferentes nos pueden atar a una opinión, visión, convicción: la fe y la confianza. El afecto del prejuicio es la fe.

La fe y la confianza se diferencian entre sí antropológicamente, epistemológicamente y éticamente. Las diferencias epistemológicas y éticas se basan en las antropológicas.

Desde el punto de vista antropológico, la fe nace de la particularidad, cuyas necesidades satisface. Todo hombre es al mismo tiempo ente particular y ente específico o genérico, una «singularidad», pues, y, al mismo tiempo, parte orgánica de la humanidad, de la historia humana. Con diferencias de grado, todo hombre tiene motivos que se refieren sólo a él mismo, fines que pacifican sólo sus propias urgencias; pero, además, se inserta necesariamente en el desarrollo global de la humanidad mediante actividades objetivas (como el trabajo) y puede tener motivos que tiendan a encarnar lo específico, objetivos dirigidos «hacia afuera». (Tales motivos son, por ejemplo, los éticos, y fines tales son los considerados conscientemente en los valores

de una amplia integración, ya sea ésta la polis, el estamento, la clase o la patria.)

Lo particular no suele ser aquello en lo que cree el hombre, sino su relación con los objetos de la fe y la necesidad satisfecha por la fe. Esto se pone particularmente de manifiesto en los prejuicios: los objetos y los contenidos de nuestros prejuicios pueden ser de naturaleza plenamente general; pueden referirse a la totalidad de nuestra naturaleza o clase, a proposiciones morales o religiosas, etc. En cambio, los motivos y las necesidades que alimentan nuestra fe y, con ella, nuestro prejuicio, satisfacen en cualquier caso nuestra propia particularidad. La mayoría de las veces lo hacen de un modo directo, sin mediación: creer en prejuicios es cómodo porque nos protege de conflictos, confirma nuestras anteriores acciones. Pero muchas veces también el mecanismo es mediato: nuestra vida, que no pudo alcanzar su objeto en su verdadera actividad específica, consigue entonces pleno «sentido» en el prejuicio.

A diferencia de la fe, la confianza arraiga en el individuo. El individuo está en una relación más o menos consciente con su esencia específica y con su particularidad. Cuando confío en un hombre o en una cosa soy *yo* el que confío, yo el que ofrezco, por lo que hace a la confianza, tanto como en el caso de la fe. Las necesidades de ese «Yo» que se ofrece o entrega no se dirigen sólo a sí mismo, sino que ahora su teleología rebasa la particularidad propia. El Yo cobra cierta distancia respecto de su propia particularidad, y esa distancia implica a su vez —cosa de suma importancia respecto de los prejuicios— la posibilidad de otra distanciación respecto de la comunidad o integración propia, respecto de la «consciencia del nosotros» o consciencia colectiva.

Esta diferencia antropológica fundamenta la epistemológica. Toda confianza descansa en saber. En la esfera cotidiana eso significa que toda confianza regularmente refutada por el pensamiento y la experiencia acaba aniquilada. En cambio, la fe está en contradicción con el saber, esto es, se resiste, como hemos visto, inconmoviblemente al pensamiento y a las experiencias controladas.

Sólo a posteriori se puede precisar, por regla general, si un juicio o un comportamiento va apareado con fe o con confianza, y si en la combinación concreta sólo la particularidad tiene una función o si también la tiene el individuo moral. Así, por ejemplo, ocurre con frecuencia que un prejuicio social típico no consigue ejercer función rígida de prejuicio en todos los miembros de la sociedad; muchas veces se trata sólo de un juicio provisional que no logra afirmarse sino mientras el individuo no se ve confrontado con verdades que ignoraba hasta el momento. La «prueba» de si un prejuicio social tiene función de prejuicio también en el individuo o carece de ella consiste siempre en la confrontación con los hechos. Si la fuente de un juicio es una autoridad, la prueba será del mismo tipo, aunque indirectamente; pues lo que hay que investigar entonces es el fundamento y el respecto en el cual la autoridad en cuestión ha conseguido esa función de autoridad: si podemos confiar fundadamente en sus juicios sólo es posible tener fe en ellos.

Las reservas emocionales de la fe y la confianza son muy varias. Podemos dejar de lado la mayoría de ellas, porque sólo una es importante para nuestro tema, a saber: el hecho de que en el caso de la fe aparece siempre el par de sentimientos amor-odio, y el odio no se dirige sólo a aquello en lo cual no tenemos fe, sino también a las personas que no creen lo mismo que no-

sotros. La *intolerancia emocional* es, pues, consecuencia necesaria de la fe.

El par de sentimientos amor-odio divide nuestros prejuicios en dos grupos, en prejuicios positivos y prejuicios negativos, en prejuicios acerca de nuestra *propia* vida, nuestra *propia* moral, nuestros *propios* prejuicios, nuestra *propia* comunidad, nuestras *propias* ideas y prejuicios referentes a los «demás», extraños y contrapuestos a nosotros. En este último grupo el prejuicio se deforma «hacia abajo» en la escala de los sentimientos. El prejuicio, pues, impide hallar el «valor medio» aristotélico; yerra siempre en la medida, pero no sólo por lo que hace a la cantidad, sino también en cuanto a la cualidad.

El prejuicio puede ser individual o social. El hombre puede estar tan lleno de prejuicios respecto de una concreta persona o institución que no le haga en absoluto falta la fuente social del contenido del prejuicio. Pero la mayoría de nuestros prejuicios tiene un carácter mediata o inmediatamente social. Esto es: solemos asimilarlos simplemente de nuestro ambiente, o bien los aplicamos espontáneamente a casos concretos a través de mediaciones.

Nuestros prejuicios sociales pueden ser estereotipados o no estereotipados. *Todo* prejuicio dominante o relativamente general tiene, empero, por lo común su «núcleo» estereotipado, en torno del cual se puedan situar «variantes» semi-estereotipadas o no estereotipadas en absoluto. La circunstancia de que la formulación de un prejuicio pueda ser más o menos individual no dice, sin embargo, nada acerca de la individualidad del hombre cargado con ese prejuicio.

No hay relación directa entre la estereotipia y la intensidad de los prejuicios. La intensidad de los prejuicios se puede descubrir en su grado de trasposición

práctica. Allport ha construido la siguiente gradación por lo que hace a los prejuicios negativos: resentimiento, racionalización (autojustificación) estereotipada, comportamiento estereotipado (desde la discriminación hasta el exterminio, pasando por la tortura física). La gradación *histórica* no varía cuando se trata del despliegue *social* de un prejuicio, aunque no todo prejuicio atraviesa todas las fases indicadas. Pero la gradación se suele invertir en la configuración de los prejuicios *en el individuo.* El niño empieza por notar los modos de comportamiento prejuzgado estereotipados y las racionalizaciones o justificaciones de los mismos hechas por los adultos, y sólo luego empieza a sentir el resentimiento correspondiente.

Hemos partido del hecho de que la vida cotidiana produce, en su dimensión social, los prejuicios, y que la base antropológica de esa producción es la particularidad, mientras que el «tejido conjuntivo» emocional es la fe. Pero de eso no se sigue ni fáctica ni lógicamente la existencia del sistema de los prejuicios sociales estereotipados. Y a la inversa: la particularidad del hombre está vinculada a los sistemas de prejuicios por el hecho de que en la sociedad misma dominan también —aunque en otro plano y con variaciones— sistemas de prejuicios sociales estereotipados y estereotipias de comportamiento cargadas de prejuicios.

¿Qué es lo que provoca esos sistemas de prejuicios? Los provocan las integraciones sociales en las que viven los hombres y, dentro de esas integraciones, las clases sociales ante todo.

Pero en este punto hemos de introducir una restricción. Los típicos juicios de clase, o sea, los juicios que expresan el interés *fáctico* de una clase (o capa) y a los que se remite la *práctica* de la clase (o capa, o nación) dada, los juicios, pues, sobre cuya base actúa esa co-

munidad, *no son prejuicios*. Cuanto más «en movimiento» está una clase, cuanto más posibilidades tiene de práctica fáctica, tanto menos son prejuicios sus juicios. La actividad política (en el más amplio sentido del término), la actividad que dirige el movimiento, la movilización de las grandes integraciones, no puede tener éxito más que si se levanta sobre un pensamiento exento de prejuicios. Políticos grandes —y victoriosos— han sido siempre aquellos cuyas representaciones de la propia clase o nación y de los mismos enemigos estuvieron exentas de prejuicios. Por eso precisamente, y sólo por eso, pudieron ver con claridad lo que podían hacer, en una concreta situación dada, con su clase, su nación, cómo podían dirigirla y cuáles eran los pasos que habían de acarrear el éxito. «El cobarde», por ejemplo, es un caso típico de concepto estereotipado por el prejuicio, y si un político parte del supuesto de que su contrincante ha de ser un cobarde, será inevitablemente derrotado.

La esfera política (la asunción consciente de la práctica de la integración) destaca, pues, de la cotidianidad tanto como la actividad científica. No es casual que en este punto consideremos necesario recordar nuestro punto de partida, esto es, la tesis de que el prejuicio no pertenece necesariamente a la esfera de la ciencia y el arte, aunque una parte de los prejuicios se desarrolle precisamente en esas esferas. La fuente de los prejuicios científicos y artísticos es la misma conformidad de la que ya hemos hablado a propósito de la vida cotidiana. El científico o artista profesa esos prejuicios para poderse mover «con éxito», «acertadamente», en su integración. El éxito de una ciencia y un arte llenos de prejuicios se produce *exclusivamente* en la esfera de la cotidianidad. El científico con prejuicios puede sin duda hacer carrera, pero no en la es-

fera de la ciencia. La ciencia y el arte de éxito real, o sea, todo lo que será duradero y promoverá la causa de la humanidad, está exento de prejuicios, al menos en el aspecto en el cual es una victoria artística o científica. Tampoco el gran político puede quedarse preso en prejuicios.

El juicio de clase (o de capa, o nacional) está a menudo libre de resentimientos respecto de los «demás». Si hubiéramos preguntado a los nobles terratenientes del feudalismo clásico cómo estimaban las características de sus siervos habríamos recibido en respuesta numerosas veces estereotipos íntegramente positivos, características como «fieles» «generosos», «aplicados», «trabajadores», etc. Un juicio así es elástico porque *tiene* que serlo. Si no se atiene en sus contenidos a las trasformaciones ocurridas en el comportamiento y en el caracter de la parte contraria, la práctica que se construya sobre él estará condenada al fracaso. Aspira tanto, en sus autoestereotipias, a conseguir un criterio objetivo, que a menudo se distancia particularmente de su propia nación, de la clase en cuyo nombre se formula.

En este punto hemos de distinguir entre el sistema de prejuicios y la falsa consciencia, o la ideología en la cual se expresa esa falsa consciencia. La falsa consciencia (o la falsa ideología) está tan permeada como el sistema de prejuicios mismo por una ultrageneralización de un contenido acusadamente emocional. Pero no por eso se trata de un sistema de prejuicios. La falsa ideología puede trasformarse en sistema de prejuicios, puede adoptar más o menos plenamente los rasgos de un sistema así, pero no tiene por qué hacerlo, ni siempre que lo haga lo hará en la misma medida. *Pues, en la medida en que es expresión de aspiraciones clasistas esenciales motivadoras de la práctica histó-*

rica total, la ideología no tiene caracter de prejuicio, por simplista, tendencioso y deformador que sea el sistema intelectual en el cual se exponga. La asunción de una ideología suele ser muy difícil para el individuo, porque la ideología no apea a lo particular y exige a menudo una fuerza moral realmente extraordinaria, así como mucha iniciativa individual. Cuando los revolucionarios franceses levantaban sus barricadas con la convicción de estar llamados, como encarnación de los antiguos héroes romanos, a realizar el «Reino de la Razón», no podían dominar con la mirada las fuerzas económicas y sociales a cuyo servicio se ponían; en el prosaico mundo burgués realizado se vio que sus juicios eran juicios provisionales. Pero como la burguesía no habría podido dar aquel paso de importancia histórico-universal que inauguró su dominio sin una ultrageneralización intelectual y emocional, aquella ideología no fue un sistema de prejuicios: estaba vinculada a la práctica, a lo específico-humano, no a la particularidad; a la confianza, no a la fe. En cambio, en todos aquellos que declararon a posteriori que la sociedad burguesa realizada era en su facticidad el «Reino de la Razón», aquella ideología (que no se encontraba ya en la principal línea de fuerza de la práctica histórico-universal) se convirtió en un sistema de prejuicios. Por eso pudo Marx afirmar con razón que lo que en Helvecio era aún profundo y rico en espíritu se trasforma en Bentham en superficial apología.

Los prejuicios son pues obra de la misma integración social (por ejemplo, de la nación o de la capa, pero sobre todo de la clase) que tantea sus reales posibilidades de movimiento mediante ideas e ideologías exentas de prejuicios. Los prejuicios sirven para consolidar y mantener la *estabilidad* y la *cohesión* de la integración dada.

No podemos entrar aquí en la cuestión de las varias especies y formas del prejuicio. Nos limitaremos a mencionar unas cuantas que son características.

Ya las mismas ideologías exentas de prejuicios están más o menos «recubiertas» por ellos. Es decisivo para la práctica histórico-universal de una integración social que la situación, las reservas de fuerzas y el enemigo sean exactamente estimados en los *puntos básicos*, que la acción se pueda apoyar en la iniciativa individual y pueda exigirlo todo de los participantes, incluso el sacrificio propio; pero en los *momentos menos fundamentales* tiene su función también el prejuicio, porque moviliza la misma particularidad en interés del objetivo. El prejuicio puede afirmar la «omnipotencia» del dirigente dado, y entonces la fe ocupa el lugar de la confianza; pero también se puede expresar en la desautorización del contrincante, caso en el cual no es inevitable que la visión se empañe cuando se trata de cuestiones decisivas. De todos modos, esos prejuicios «recubridores» no son en modo alguno inofensivos para la práctica de una integración. Al principio pueden serlo, pero muchas veces se expansionan de tal modo que impiden totalmente una visión clara de las cuestiones básicas y hacen fracasar la acción.

Pocas veces se inicia ese proceso por el lado de la ideología. La mayoría de las veces comienza cuando empieza a relajarse la cohesión económica, política e ideológica de la integración social activa de que se trate, por ejemplo, cuando la cohesión nacional se debilita por las luchas de clase, la cohesión de la clase por las luchas entre partidos, la cohesión del partido por las luchas entre fracciones, etc. El aumento de prejuicios puede acelerarse entonces espontáneamente, aunque también puede ser resultado de la manipulación política. De todo lo cual se infiere que *la cohesión de una*

integración no está en razón directa de la intensidad de sus prejuicios. El sistema de prejuicios no es imprescindible para toda cohesión como tal, sino sólo para la cohesión *internamente* amenazada.

La mayoría de los prejuicios, aunque no todos, son producto de las clases *dominantes,* incluso cuando éstas pretenden, en la esfera del *para-sí,* contar con una imagen del mundo relativamente exenta de prejuicios y desarrollar las acciones correspondientes. El fundamento de este hecho es obvio: las clases dominantes desean mantener la cohesión de una estructura social beneficiosa para ellas y movilizar en su interés incluso a los hombres que representan otros intereses, y a veces incluso las clases o capas contrapuestas. Con ayuda de los prejuicios apelan a la particularidad, la cual, por su conservadurismo, su comodonería y su conformismo, o también por interés inmediato, es fácil de movilizar contra los intereses de su propia integración social y contra la práctica orientada hacia lo humano-específico. El campesino húngaro que se lanzó entusiasmado a la primera guerra mundial, o el obrero alemán entregado en alma y cuerpo a Hitler fueron tipos humanos manipulados con sistemas de prejuicios. No es casual que fueran manipulados: sus intereses fácticos, su particularidad, se movilizaron contra su ser humano-específico, y de tal modo que aceptaron como integración superior las formas ideales del servicio a una «consciencia del nosotros», a una consciencia colectiva.

Otra cosa más hay que observar en este contexto: la clase burguesa produce prejuicios en medida mucho mayor que todas las clases sociales conocidas hasta ahora. Esto no es sólo consecuencia de sus mayores posibilidades técnicas, sino también de sus esfuerzos ideológicos hegemónicos: la clase burguesa aspira a generalizar su ideología. Tal vez parezca paradójico el

que consideremos «productor» máximo de prejuicios precisamente a la clase que fue la primera en combatirlos (piénsese, por ejemplo, en lo que hizo con los prejuicios referentes a la pertenencia a una determinada confesión o un determinado estamento). Pero mientras que ni necesitaba sancionar con prejuicios los límites aristocráticos-estamentales, sí que le resultó absolutamente necesario el prejuicio en el mundo de la igualdad y la libertad formales, precisamente porque ahora sí que existían esas nociones formales. La cohesión de la sociedad burguesa fue desde el primer momento más hábil que la de la Antigüedad o la del feudalismo clásico. Por eso los llamados prejuicios de grupo (los prejuicios nacionales, raciales, étnicos) no aparecen propiamente en el plano histórico sino con la sociedad burguesa.

El desprecio del «otro», la antipatía al diferente son tan antiguos como la humanidad misma. Pero hasta la sociedad burguesa no fue un fenómeno típico la movilización de sociedades enteras contra otras sociedades por medio de sistemas de prejuicios. Si se prescinde de casos excepcionales, lo principal es que nunca fue en absoluto necesario movilizar una sociedad entera. Lo típico en la lucha era más bien el respeto al enemigo: griegos y troyanos se estimaban recíprocamente tanto como las grandes familias que se combatían unas a otras durante el feudalismo clásico.

Decimos todo esto con el simple objeto de refutar el punto de vista dominante en la sociología contemporánea, según el cual la fuente de los prejuicios es *el grupo como tal*, la cohesión de grupo como tal. Ya el mismo concepto de «grupo» nos parece una categoría ultrageneralizadora y, consiguientemente, de escasa garantía científica; las meras concordancias formales no bastan para justificar un tratamiento de las forma-

ciones face-to-face idéntico al que se da a las integraciones sociales. Éstas son hoy, como queda dicho, las productoras de los prejuicios socialmente eficaces, y no se basan precisamente en relaciones face-to-face. En cambio, los pequeños grupos no trasmiten al individuo más que un sistema de prejuicios producidos por ellos mismos y de impronta particularmente provinciana y efímera. No todo grupo produce prejuicios socialmente típicos. Además, y como hemos visto, su cohesión y sus prejuicios no están en razón directa y, por último, hay grupos colectivamente activos que están completamente libres de prejuicios. La cuestión de qué grupo produce prejuicios, y por qué y cómo, es simplemente una cuestión histórica, a la que sólo se puede contestar concretamente mediante el análisis de la historia de la integración dada.

Podemos distinguir por el *contenido* muchas clases de prejuicios: prejuicios-tópicos (por ejemplo: «los hombres son malos, no es posible mejorarlos»), prejuicios morales, científicos, artísticos, políticos, prejuicios de grupo, nacionales, religiosos, raciales, etc. Sea cual sea su contenido su esfera es siempre la vida cotidiana. Lo que en este contexto hemos dicho acerca de los juicios artísticos, científicos y políticos y acerca de los prejuicios de esas mismas clases se aplica también a los morales. Los lugares comunes y las estereotipias de grupo pueden estar exentas de prejuicios, pero, a diferencia de los juicios de aquellas esferas, no abandonan nunca el ámbito de la vida cotidiana.

Una observación más acerca de los prejuicios *morales:* en los prejuicios morales la moral es *objeto* directo. Pero, fuera incluso de los prejuicios morales, *todos* los prejuicios se caracterizan con una *toma de posición* moral, puesto que, como hemos visto, son al mismo tiempo juicios falsos de valor. Así, por ejemplo,

la acusación de «inmoralidad» suele ir de la mano de prejuicios artísticos, científicos, nacionales, etc. La sospecha moral es en estos casos un eslabón que media la racionalización del sentimiento prejuzgador.

Hemos negado antes que el grupo sea, como tal, la fuente del prejuicio. Llamamos «prejuicios de grupo» a los que se refieren a todo un grupo homogéneo, con independencia de que la homogeneidad del grupo responda a criterios esenciales o a criterios secundarios, y con independencia de que el grupo mismo en cuestión sea una integración fundamental o una integración derivada; se trata, pues, de prejuicios contra los miembros de un grupo exclusivamente por el hecho de ser miembros de ese grupo. La estereotipia de rasgos característicos nacionales, religiosos, étnicos, etc., va inevitablemente cargada de prejuicios cuando la estereotipia de que se trata no corresponde a la función realmente desempeñada por el pueblo, la religión, etc., considerados en el curso de la historia, sino que articula en vez de ello una limitación mental empapada de fe estereotipada. Lo mismo ocurre cuando las cualidades o peculiaridades estereotipadas se *separan* de la concreta situación histórica; y también cuando la estereotipia tiene una función no analítica, sino normativa; lo mismo ocurre, por último, cuando buscamos a priori en el individuo propiedades de grupo y las consideramos esenciales.

El hombre pre-dispuesto (predeterminado por prejuicios) tasa lo que tiene delante y lo inserta en una estereotipia de grupo. Al hacerlo suele pasar por alto las propiedades del individuo que discrepan de las del grupo. Incluso cuando se da cuenta de ellas las registra como si se hubieran producido *a pesar* de la pertenencia del individuo a su grupo, *contra* esa misma pertenencia. Hay dos cosas que el hombre pre-dispuesto

no es nunca capaz de hacer: corregir el juicio provisional formado acerca de un grupo sobre la base de la experiencia individual y preguntarse por la intensidad de la pertenencia de los individuos a sus grupos. El individuo predispuesto no se pregunta si la pertenencia de un individuo a su grupo es casual o elegida, de importancia primaria, secundaria o totalmente inesencial, ni se pregunta tampoco por la función que esa pertenencia desempeña efectivamente en la existencia y la consciencia del individuo. El hombre pre-dispuesto no se deja impresionar ni siquiera por las cualidades éticas del individuo. Una vez adquiridos prejuicios contra los negros, todo negro es un «Nigger».

Los prejuicios sociales concretos son en gran parte de procedencia histórica. El despliegue, el dominio y el agotamiento de los prejuicios y sistemas estereotipados no son, de todos modos, fenómenos paralelos: un mismo prejuicio puede contar en el curso del tiempo con sistemas estereotipados muy diferentes (piénsese en los prejuicios contra los protestantes), y un mismo estereotipo puede estar subordinado a prejuicios muy diferentes. Pero, coincidan o no, prejuicios y estereotipias están sometidos a una trasformación permanente.

Pero lo que nos interesa preguntarnos no es si cada concreto prejuicio social es histórico —pues eso está fuera de duda—, sino si la existencia de prejuicios es *como tal* necesaria o es un fenómeno histórico y, por lo tanto, relativo. La respuesta no es tan simple como lo creyó el racionalismo de la Ilustración; ni siquiera es inequívoca para todo caso.

Hemos dicho ya que la posibilidad antropológica permanente del prejuicio está constituida por la estructura de la vida cotidiana, por el «movimiento» de la particularidad en esa cotidianidad y por su pragma-

tismo respecto de las relaciones sociales. También hemos visto que los grupos que se ven amenazados en su cohesión producen constantemente prejuicios sociales, satisfacen la «demanda» de la particularidad y le prestan contenido. Podría, pues, dejar de haber prejuicios si desaparecieran la particularidad que funciona con entera independencia de lo humano-específico, el afecto de la fe, que satisface esa particularidad y, por el otro lado, toda integración social, todo grupo, toda comunidad que sienta amenazada su cohesión.

Creemos que no es en absoluto utópica, sino que representa una posibilidad, la idea de una sociedad en la cual cada hombre puede llegar a ser individuo, puede configurar él mismo el regimiento de su vida, y la particularidad deja de funcionar «independientemente» de lo humano-específico. En una sociedad así no quedarían suprimidos los falsos juicios provisionales, pero desaparecería la adhesión a ellos, dictada por la fe, su cristalización en prejuicio. También creemos posible una sociedad —la ha habido ya más o menos plenamente en la historia— cuya cohesión no exija imprescindiblemente prejuicios, en principio porque el contenido de su «consciencia del nosotros» sea la humanidad misma, esto es, la integración de más amplia base, frente a la cual sería poco imaginable una consciencia de la «alteridad».

Pero como en una sociedad dinámica y mutable (y tal es toda sociedad construida sobre la base de un progreso indefinido de la producción) siempre hay fuerzas conservadoras y fuerzas dinámicas, y como la posibilidad de llegar a individuo está dada sólo a cada ente singular —lo que no significa en modo alguno que todo ente singular llegue a ser individuo—, es evidente que los prejuicios no se pueden eliminar totalmente del desarrollo social. Pero sí que es posible eliminar la or-

ganización de los prejuicios en sistema, su rigidez y —cosa la más esencial— la discriminación actuada por los prejuicios.

Indicamos esa perspectiva posible no sólo por motivos formales y puramente teóricos, sino porque tiene su función en la estimación de los prejuicios y los modos de comportamiento pre-dispuestos que se originan presentemente.

El prejuicio tiene en general un contenido axiológico negativo. Eso no quiere decir que todo hombre sometido a la influencia de prejuicios sea «moralmente hueco». Todo hombre tiene prejuicios, en algunos respectos y en cierta medida. Lo que hay que considerar para juzgar a un hombre desde este punto de vista es si su *totalidad* está enteramente motivada por su particularidad, esto es, por sus prejuicios. También es muy importante saber *a qué* se refieren sus prejuicios y cuál es su *intensidad*. Pues hay prejuicios socialmente justificados y menos justificados, peligrosos y menos peligrosos, peligrosos para la colectividad y peligrosos para el individuo. Estas dimensiones se deben tener en cuenta porque con ellas se plantea la cuestión de las consecuencias. La intensidad del prejuicio indica su contenido valorativo negativo desde el punto de vista de la motivación. Y desde luego que también ella repercute en las consciencias.

Hemos, pues, de afirmar que ni uno ni varios prejuicios bastan para hacer «inmoral» al hombre, sino que esto depende esencialmente de la relación de la individualidad con la totalidad, de las consecuencias y de los motivos del prejuicio. Pero, entonces, ¿por qué sostenemos que el prejuicio, abstractamente considerado, es *siempre* moralmente malo?

Porque todo prejuicio impide la autonomía del hombre, esto es, disminuye su libertad relativa respecto del

acto de elección, *al deformar y consiguientemente, estrechar la alternativa real del individuo.*

¿Qué es necesario para que el hombre pueda elegir con relativa libertad en unas circunstancias dadas? Por de pronto, el conocimiento óptimo de sus alternativas respecto de las posibilidades que le ofrecen las circunstancias; por otra parte, una representación adecuada del *contenido axiológico* de esas alternativas, esto es, *de la relación entre los valores de las alternativas y los valores que más promueven el desarrollo humano en las circunstancias dadas.* Esto presupone que el hombre es capaz de alzarse hasta el *plano de lo humano-específico* y que dispone, al mismo tiempo, de un conocimiento óptimo del hombre y de la situación en que se encuentra. Como hemos visto, el prejuicio tiene una acción inhibitoria de esos tres momentos. (En el concepto de conocimiento del hombre queda incluido el conocimiento de sí mismo.)

No podemos, pues, decir que todo hombre predispuesto es «inmoral». Pero podemos afirmar que en todos los respectos en que tiene prejuicios disminuye para el hombre la posibilidad de una elección adecuada y buena, históricamente positiva, y, con ella, la posibilidad del despliegue de su personalidad.

El prejuicio, pues, reduce las alternativas del individuo. *Pero también él mismo es en mayor o menor medida objeto de la alternativa.* Por difundido y general que sea un prejuicio social, siempre depende de una elección relativamente libre el que alguien se lo apropie o no. *Cada cual es responsable de sus prejuicios.* La decisión en favor del prejuicio es al mismo tiempo elección del camino fácil en lugar del difícil, el «desenfreno» de la particularidad, la evitación de los verdaderos conflictos morales, haciendo superflua la firmeza.

En la medida en que un hombre preserva una concepción sin prejuicios orientada por la realidad se expresa la medida en la cual es individualidad, «núcleo», la medida en la cual tiene sustancia.

La cuestión es: ¿cómo liberarnos de los prejuicios? ¿Hay algún esquema, alguna receta, algún consejo que lo garantice? No lo hay, naturalmente. Muchas veces sólo a posterior se puede apreciar que una opinión era un prejuicio, y muy a menudo nos es imposible percibir el punto nodal histórico en el cual nuestras ideas no prejuzgadas se convierten en prejuicios. Tanto riesgo hay en este campo como en cualquier otra elección de nuestra vida.

El esquema de comportamiento general más eficaz sigue siendo el que formularon por vez primera los estoicos; el constante control de la particularidad, la elección de lo difícil en vez de la de lo fácil.

Dicho con palabras de Goethe:

Que no te arrebaten
Tu sentido inicial.
Es fácil creer
Lo que la muchedumbre.

Esfuerza el entendimiento
Con naturaleza;
Difícil es saber
Lo que el discreto.

Allport, el psicólogo social norteamericano ya antes citado, contrapone en su libro sobre la naturaleza del prejuicio[1] al «caracter cargado de prejuicios» el «ca-

1. Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Reading, Massachussets-Palo Alto-London, Don Mills, Ontario, Addison Wesley, 1954.

racter tolerante». Hay que empezar por decir que los prejuicios no son asunto del caracter, como tampoco la tolerancia es simplemente una estructura del caracter. Pero hay que añadir una objeción más esencial: la tolerancia tomada como ideal del comportamiento no es sino el principio del liberalismo. *Ni la particularidad orientada a la actividad cotidiana ni la individualidad orientada a la práctica pueden ser «tolerantes» en sus ideales.* Con la misma incondicionalidad con que defendemos los objetivos y los ideales de nuestra confianza luchamos también por los objetivos y los ideales de nuestra fe, y en el segundo caso estamos tan convencidos como en el primero de la rectitud, del contenido verdadero de nuestra opinión.

Las ideas «tolerantes» son pasivas, van de la mano del escepticismo. Hay, sin duda, situaciones en las cuales la tolerancia de las ideas es también positiva; lo único que negamos es que un sistema intelectual así puede ser históricamente eficaz.

Si, pues, nos queremos liberar de nuestros prejuicios sometiendo todos nuestros juicios a la duda, perderemos, con aquellos, también nuestras convicciones. La «receta» liberal ofrece, pues, un medicamento que acaba con el enfermo al mismo tiempo que con la enfermedad.

En este punto querríamos apelar de nuevo a Goethe, el cual ha analizado profundamente esta conexión de problemas:

> Cuando oigo hablar de ideas liberales me asombro siempre de lo gustosamente que se adornan los hombres con la elocuencia vacía; una idea no puede permitirse el ser liberal. Sea enérgica, tenaz, cerrada en sí misma, para cumplir el mandato divino de ser productiva; menos aún puede ser li-

beral un concepto, pues su misión es muy diferente.

Donde hay que buscar la liberalidad es en las actitudes, y éstas son el ánimo vivo.

Pero también

Pocas veces son liberales las actitudes y los sentimientos, porque brotan directamente de la persona, de sus relaciones y sus necesidades inmediatas.

Ningún concepto y ninguna idea puede ser liberal; desde *este* punto de vista no hay criterio alguno que los diferencie del prejuicio. El criterio se ha de buscar en la relación con la particularidad. Pues la actitud liberal es simplemente el «ánimo» que se alza por encima de las necesidades y las pretensiones de la particularidad.

Si confiamos *como individuos* en nuestros ideales y en nuestras convicciones, esto es, si confiamos en ellas sobre la base de un control permanente de la situación, de las autoridades y también —y no en último lugar— de nuestras propias motivaciones, si estamos dispuestos a negar confianza a nuestras ideas en cuanto que el conocimiento y la experiencia las contradigan *regularmente,* si nos decidimos por lo difícil, por mirar cara a cara los conflictos, si no perdemos la capacidad de juzgar concretamente lo *singular,* seremos capaces de desprendernos de nuestros prejuicios y de recobrar siempre la libertad relativa de elección. Sólo podemos liberarnos de los prejuicios si asumimos el riesgo del error y abandonamos, junto con la «infalibilidad» sin riesgos, la no menos tranquila carencia de individualidad.

Individuo y comunidad
¿Contraposición real o aparente?

¿Hay contraposición entre individuo y comunidad o es esa contraposición sólo aparente? No es posible dar respuesta unívoca a esa pregunta planteada así, con toda su generalidad. Pues la respuesta depende siempre de las peculiaridades del individuo y de la sociedad de los que se trate: tiene ante todo caracter material, de contenido.

Pero antes de emprender un análisis detallado del problema hemos de distinguirlo de otras cuestiones con las que a menudo se le confunde. La primera de ellas se refiere a la relación entre *individuo y sociedad*, la segunda a la relación entre *individuo y grupo*, la tercera a la relación entre *individuo y masa*.

La vinculación del individuo con la sociedad coincide con la vinculación del individuo con la comunidad cuando la más alta integración social cobra ella misma caracter comunitario. Las últimas integraciones de ese tipo fueron la gran familia y las tribus. Cuanto más diferenciada, cuanto más estructurada es una sociedad dada, tanto menos podrá constituir ella misma

la comunidad del hombre. Ya en la época de la polis antigua y en la de los estamentos de la Alta Edad Media, en la de la democracia urbana del Renacimiento italiano y aun más en la situación llamada por Marx «democracia de la libertad», la función de la comunidad no puede competir sino a *una* de las capas o clases esenciales de la sociedad total, esto es, a una *integración dentro de la diferenciación.* Desde el desarrollo de los grandes estados nacionales burgueses, hasta eso ha dejado de ser posible. Por lo demás, las teorías sociales contemporáneas están reaccionando rápidamente a ese cambio. En las utopías de Moro y Campanella la sociedad entera funciona aún como comunidad; eso no ocurre ya en el utopismo que empieza con la Ilustración francesa. Desde Morelly hasta Fourier, el interés de los utópicos se concentra en torno a la cuestión de cómo construir una sociedad partiendo de comunidades, de cómo posibilitar que la relación del individuo con la sociedad total sea mediada por comunidades orgánicas. En el *Contrat social* Rousseau analiza detalladamente por qué el orden estatal unitario moderno no puede ser una comunidad, y en *La Nouvelle Heloïse* se propone presentar un modelo de la nueva «pequeña comunidad». Desde luego que a la vista de la progresiva industrialización, en esta época de las «sociedades industriales», el único planteamiento que puede resultar racional es el último. Cuando pensamos en el futuro de la humanidad no nos podemos casi imaginar que la integración total llegue a convertirse en comunidad; más perspectivas parece tener la imagen de una estructura social articulada en comunidades orgánicas.

El problema individuo-comunidad no se puede identificar con la relación entre el individuo y el grupo porque esta última relación se puede basar perfecta-

mente en una casualidad. El que se me matricule en la sección *a* o *b* de un mismo curso, por ejemplo, es cuestión casual desde el punto de vista de mi individualidad, y también dependen del azar el barrio en que vivo, la profesión para la cual se me forma, la fábrica en la que encuentro trabajo, etc. En la medida en que esos factores dejan de ser casuales, en la medida en que mi individualidad «acuña» el grupo al que pertenezco, «mis» grupos se van convirtiendo en comunidades. No todo grupo, pues, se puede tomar por comunidad, aunque cualquier grupo puede *llegar a ser* comunidad. Por aducir un aspecto más: el individuo puede pertenecer a numerosos grupos en la medida en que la pertenencia a grupos se define por una cierta analogía de intereses y de objetivos, así como por cierta actividad compartida. Pero hay fines, intereses y actividades importantes y otros que no lo son tanto. Eso origina una jerarquización de «nuestros» grupos, distinguiendo principalmente entre los grupos que representan nuestros principales intereses, objetivos y actividades, al mismo tiempo que los asumen ellos también, y los grupos que se refieren a nuestros intereses, actividades y objetivos secundarios, inesenciales. No hay entre las comunidades una jerarquía semejante. En el caso «clásico» el hombre pertenece a *una* comunidad, y en los casos «no clásicos» no pasa de pertenecer a unas *pocas*. En el caso de pertenencia comunitaria pluralista disminuye el caracter de comunidad de los grupos secundarios y terciarios. He aquí, por último, otro aspecto más, de importancia suma: no todo grupo tiene una jerarquía fija y específica de valores; la mayoría de las veces, lo único que conculca las normas del grupo es la violación del interés de grupo, y aparte de eso hay en el grupo «éticas» plenamente pluralistas y contradictorias. Los alumnos de la sección *a* tienen que

ser incondicionalmente solidarios en sus acciones respecto de los alumnos de la clase *b;* pero ni siquiera en este caso se hace el grupo comunidad más que si dispone de un sistema de normas relativamente concreto y válido para todos sus miembros.

Hemos acentuado antes el carácter casual —casual en comparación con la pertenencia a comunidad— de la pertenencia a grupo. Pero aún hay que aclarar este punto. Pues se nos podría objetar que el nacer en una determinada comunidad —por ejemplo, en la comunidad de la polis— es todavía menos objeto de elección que la pertenencia a una u otra sección del curso. Pero es que la pertenencia a una comunidad se presenta en dos tipos distintos, lo que da a lo *casual* un aspecto nuevo: por una parte, es posible pertenecer a una comunidad dada a consecuencia de una *necesidad interna,* esto es, consecuencia de una elección individual. En el caso de la polis o de los estamentos se trata del primer tipo. Estas sociedades no son aún sociedades «puras», esto es, en ellas no se ha consumado aún el proceso que Marx llamó «retroceso de la barrera natural». Las comunidades de esas sociedades son «naturales» en el sentido de que no pueden ser objeto de una elección libre y de que la posición social del individuo, las posibilidades de desarrollo de su individualidad y de su jerarquía de valores están determinadas por el nacimiento y con el nacimiento. Un joven nacido en una familia noble de la Alta Edad Media podía acaso decidir libremente —muy pocas veces— entre ser caballero o ser clérigo, pero no podía decidirse por una vida de siervo ni por una existencia burguesa; posibilidades de elección de este tipo no se presentan sino cuando la comunidad dada, naturalmente dada, se encuentra ya en proceso de disolución. Pero la vinculación de que se trata no es accidental o casual, pues

su esencia consiste en que es imposible «salir» de ella, trascenderla, trasponerla en individualidad. Sólo una sociedad sin estamentos, la sociedad clasista «pura», la sociedad burguesa, consigue abolir las comunidades naturales en cuanto integraciones sociales primarias, y sólo en esa sociedad se puede producir, por lo tanto, una relación accidental o «casual» del hombre con su integración social básica y con su clase. Y sólo en esta sociedad —y en paralelismo con el fenómeno recién descrito— puede ganar espacio el movimiento que se manifiesta en la *elección* de nuestra integración, esto es, el movimiento que nos permite invertir la situación antigua: *no llegar a ser individuos por medio de nuestra comunidad, sino ser capaces de elegir una comunidad gracias a ser ya individuos.* El aristócrata que en la Revolución Francesa adopta un nombre burgués, el burgués que hace suyos los objetivos y los intereses del movimiento obrero son productos y representantes de esta nueva posibilidad. El desarrollo de esta relación «casual» o accidental, la disolución de las comunidades naturalmente dadas es también lo que permitió que el individuo pudiera fundar una familia *sobre la base de su elección individual.*

De todo lo dicho se infiere que la clase (la clase social) no es en modo alguno por necesidad una comunidad, aunque los intereses y las funciones de los miembros de una clase social son idénticos en todos los aspectos esenciales y aunque, además, en el sistema de valores de la clase dominan normas y costumbres que suministran un margen de movimiento análogo. Tampoco la pertenencia a clase se puede trasformar en pertenencia a una comunidad más que si el miembro de la clase *se decide* conscientemente a ello.

Unas palabras más acerca de la relación entre el individuo y la masa, cuestión que a menudo se mete de

contrabando en nuestra problemática, todavía más injustamente, desde luego, que las demás. Sociedad, clase, grupo, estamento, comunidad, etc., son, en efecto, categorías de una *esfera homogénea* de estructuración de la sociedad; a diferencia de esas constelaciones, la relación entre el individuo y la masa es heterogénea. La masa es la copresencia de muchos hombres en una acción determinante que se puede expresar por una acción común igual que en un común «papel de coristas». Ambas cosas, la acción común y el papel de acompañamiento, pueden ser casuales (p.e., en las reacciones que se producen en el incendio de un teatro), pero también pueden ser no casuales (por ejemplo, en una manifestación). Para la masa o muchedumbre el interés y el fin comunes, la función común, no son características necesarias en la misma medida en que lo son para los grupos sociales estructuradores; recíprocamente, para estos grupos la actividad común o la común función de coro no es necesariamente característica. Un grupo o comunidad no puede nunca ser una «masa», porque siempre será articulado y estratificado, mientras que en la acción común la masa puede perfectamente ser no estratificada e inarticulada. Desde luego que ese «poder» admite el caso contrario: no pocas veces ocurre que la muchedumbre es una «comunidad». Así, por ejemplo, en una manifestación la muchedumbre puede ser en la calle representante de una comunidad dada con intereses y objetivos comunes, y, por lo tanto, será posible entenderla como entidad organizada, estructurada, en absoluto casual.

Algunos autores contraponen simplísticamente la muchedumbre o «masa» a la comunidad, suponiendo que existe muchedumbre precisamente donde no hay comunidad. Así identifican un tipo de muchedumbre, la muchedumbre no estructurada y, por lo tanto, fácil-

mente manipulable, con el concepto de muchedumbre como tal; y la comunidad con la comunidad democrática formada por individuos. Esta equiparación es falsa incluso cuando se pone al servicio de simpáticas ideas de oposición a la manipulación; y es falsa incluso cuando la muchedumbre realiza el conocido criterio típico: las acciones que los hombres realizan «masivamente», esto es, juntos, o como reacción a algún acontecimiento, acentúan en los individuos que constituyen la muchedumbre precisamente los rasgos, los objetivos y los intereses *idénticos* con los de los demás, y les procuran por resonancia una fundamentación afectiva adicional. Esto no implica en modo alguno la abolición de la individualidad, sino, a lo sumo, la suspensión provisional o la subordinación provisional de sus aspiraciones heterogéneas. Y tampoco implica manipulabilidad sin obstáculos, porque la fuerza avasalladora de la acción de masas no persiste —si la masa consta de verdaderos individuos— más que mientras no tropieza con obstáculos en la individualidad misma. Se puede a lo sumo suponer —limitación que es, sin duda, importante— que a consecuencia de la copresencia masiva aumentan las posibilidades de manipulación cuando la muchedumbre consta de individuos poco desarrollados o cuando pertenece a una comunidad no-estructurada (esta segunda hipótesis no coincide necesariamente con la primera).

En este sentido se suele hablar de «sociedad de masas». La palabra «masa» tiene en efecto en este contexto un sentido bastante traslaticio. No se trata de copresencia fáctica, de común papel físico de coro. Más bien se quiere significar con esa expresión que una sociedad dada favorece exclusivamente —o en primer término— la estructuración interna en la cual no pueden desarrollarse ni la individualidad ni la comuni-

dad, y la socialidad de los hombres se expresa desde el primer momento como si todos constituyeran una muchedumbre manipulada, y como si por todas partes dominara una actitud dispersadora. «Sociedad de masas» es, pues, expresión metafórica para describir una sociedad conformista manipulada.

La comunidad es una unidad estructurada, organizada, de grupos, la cual dispone de una jerarquía homogénea de valores y a la cual pertenece necesariamente el individuo: esa necesidad se debe al haber nacido en la comunidad, a «ser proyectado al nacer» en ella, caso en el cual la comunidad promueve luego la formación de la individualidad; o a una elección relativamente autónoma del individuo ya desarrollado.

Volvamos ahora a nuestra primera pregunta: individuo y comunidad: ¿contraposición real o aparente?

Mientras las comunidades fueron comunidades naturales y mientras la existencia social del individuo fue una existencia «necesaria» basada en el «ser proyectado» en la comunidad al nacer, habría carecido de sentido el plantear esa pregunta. Todo individuo se desarrollaba hasta ser tal individualidad precisamente en la comunidad. El que perdía su comunidad perdía también la condición de existencia de su actividad; el castigo más duro era el destierro.

Sin duda podían producirse, ya entonces, *concretas contraposiciones* entre el individuo y su comunidad, y efectivamente se produjeron. Como es sabido, la expulsión de la comunidad —baste pensar en el ostracismo— era la represalia por una oposición así, o bien una medida preventiva contra ella. La contraposición podía surgir de dos causas, ambas a menudo entrelazadas: unas veces el individuo, por su importancia o su popularidad, se levantaba tanto por encima de sus conciudadanos que su mera existencia perturbaba la actividad

relativamente llana dentro de la estructura de la comunidad dada; otras veces el individuo ponía sus metas y éxitos particulares, su enriquecimiento personal, por encima de los intereses y las metas de la comunidad, e intentaba utilizar ésta como instrumento para la realización de sus propios fines. Como es natural, el criterio concreto con el que se determinaba cuándo un individuo empezaba a perjudicar a la sociedad difería según los varios sistemas sociales y políticos. La proscripción podía ser también *injusta;* tal era, en efecto, su riesgo, y las comunidades tenían consciencia más o menos clara de ello. A pesar de todo, la posibilidad de error y de injusticia no movió nunca a poner en duda la justicia de la prevención protectora de la comunidad.

En sociedades-comunidades (y hablamos siempre de comunidades naturales) la expulsión implica un juicio de valor. El proscrito no está nunca en lo «justo», ni siquiera cuando el concreto acto de proscripción ha sido evidentemente injusto. El individuo expulsado de la sociedad se siente como pez en la brilla, extranjero eterno (es el caso de Ovidio), o se rebela contra su sociedad; mas este comportamiento no se le perdona nunca, ya sea la causa de su proscripción la superioridad de su individualidad —caso de Temístocles—, ya el haber abusado, como Alcibíades, de la comunidad para sus propios intereses y fines. Coriolano y la ida del emperador Enrique a Canossa son ejemplos de la típica catarsis del hombre que vive en unidad natural.

El individuo reconoce a la comunidad natural el derecho a proscribirle incluso cuando se considera más valioso que aquellos que le expulsan. Por eso se negó Sócrates a huir de la prisión, sintiendo que las leyes de su patria, que le condenaban a muerte, eran a pesar de todo obligatorias para él.

En las fases de disolución de las comunidades na-

turales se rompe definitivamente esa contradictoria armonía entre el individuo y la comunidad y empiezan a desempeñar un papel cada vez más importante las comunidades no «preexistentes», sino elegidas. Todavía no se plantea en esa fase nuestro problema de si el individuo y la comunidad se contraponen; lo único en discusión de si el hombre puede entrar en conflicto con una comunidad determinada, o, más exactamente, si en lugar de las relajadas comunidades cuyas jerarquías de valores se diluyen progresivamente el individuo puede elegir autónomamente una nueva comunidad que despliegue una jerarquía de valores fija y estable. No se trata, pues, de una simple contraposición entre el individuo y la comunidad, sino entre el individuo que aspira a una comunidad nueva y una comunidad vieja cada vez más laxa. En todas partes encontramos tales comunidades libremente elegidas, pero firmes, desde la *poikilé stoá* hasta los discípulos de Jesús pasando por el jardín de Epicuro. Análoga es la situación de los movimientos heréticos de la Edad Media, en los cuales, como es sabido, los lazos comunitarios no fueron más débiles, sino más fuertes, que en la iglesia oficial.

El problema de la contraposición entre comunidad e individuo surgió con la «sociedad pura», con la sociedad burguesa, por la relación casual del hombre con su clase. Nació, pues, por obra de la sociedad en la cual se separaron la pertenencia a clase y la pertenencia a comunidad, en la que el individuo quedó sometido como tal a las leyes del movimiento de las clases, en la que *el hombre se convirtió en ser social no necesariamente comunitario.*

Hasta este momento hemos hablado simplificadamente de las comunidades naturales, con objeto de contraponerlas al desarrollo iniciado con la sociedad

burguesa. Pero ahora hemos de distinguir, pues las formas concretas de comunidades naturales fueron muy varias. En este momento sólo nos resulta importante el hecho de que también varió el margen de movimiento que esas comunidades dispusieron para el desarrollo del individuo y concedieron a la individualidad ya desarrollada. O, también: individuos en grados de desarrollo diferentes concentraron márgenes de movimiento diferentes en formas comunitarias diferentes. El aumento de la libertad de movimiento del individuo no se debe a la relajación de la comunidad, pues esa libertad está ya prefigurada en medidas muy variables en las comunidades que funcionan bien y no se relajan. No vamos a entrar en esta problemática, pero sí observaremos que el tipo (variable) de comunidad y el desarrollo de la individualidad se encuentran en interacción. Nos gustaría ilustrar este punto con un ejemplo. Si hoy leemos la *República* de Platón al individuo más manipulado, menos «individual», éste exclamará horrorizado que en un estado así el individuo está totalmente sometido al lugar que le asigna la división del trabajo y no cuenta con libertad alguna. Pero en tiempos de Platón nadie, ni siquiera los peores enemigos suyos (ni tampoco Aristóteles), le dirigió esa acusación. Pues para el individuo de la época la vida en un estado platónico no habría supuesto ninguna reducción de la individualidad; aquel individuo no era el individuo de hoy, y sólo es posible «reducir» necesidades, aspiraciones, si existen de verdad. Cosa análoga sentimos al leer la *Utopia* de Tomás Moro, mientras que en su época todo el mundo opinaba que los habitantes de la isla de Utopia eran absolutamente libres. Y los habitantes de Utopia, por su parte, habrían considerado amordazamiento del individuo el que la comunidad prescribiera a sus miembros la pertenencia a una determinada

religión, cosa que en una comunidad del siglo XI nadie, probablemente, habría sentido como disminución de su libertad.

Desde luego que al estudiar el desarrollo histórico de la individualidad no debemos jamás partir del *término medio* de los individuos de una época. Hemos de analizar la posibilidad máxima producida por la época dada para el desarrollo de la individualidad. Esta posibilidad máxima se puede descubrir en los llamados *individuos representativos*, individuos siempre excepcionales que realizan hasta lo último la posibilidad dada. Esta distinción es tanto más importante cuanto mayor es en una sociedad dada la *extrañación*, cuanto más radicalmente se separa de la esencia humana la existencia del término medio de los hombres. Por eso es sobre todo importante al estudiar los individuos de la sociedad capitalista. En el análisis de la individualidad burguesa aparecen principalmente dos puntos de vista contrapuestos. Unos autores afirman que la individualidad propiamente dicha ha sido creada por la sociedad burguesa, mientras que cualquier otra sociedad no puede tener por consecuencia sino la abolición de la individualidad (tal es la tesis de los liberales); otros opinan que la formal equiparación burguesa, el conformismo que acarreó y, ante todo, la manipulación han abolido ya el desarrollo de la individualidad, la iniciativa individual y, con ella, la posibilidad del despliegue de los «grandes hombres», de los individuos verdaderamente libres (ésta es la concepción del romanticismo). Para quien considere atentamente los hechos quedará claro que los dos análisis contienen verdad, aunque en sentidos diferentes. Es verdad que la sociedad burguesa desarrolló la individualidad en una medida sin precedentes; eso se puede apreciar del modo más patente recordando cuál es el momento histórico

en el cual se puso en marcha dicho desarrollo: el Renacimiento. Más tarde la individualidad se enriqueció con rasgos enteramente nuevos: la subjetividad, la «interioridad», documentadas por el gran desarrollo de la música y la lírica, sus sensibles sismógrafos. Sólo la sociedad burguesa podía procurar al individuo la posibilidad de alzarse hasta cualquier altura: la personalidad de Napoleón ejemplifica tangiblemente esa circunstancia. Pero a continuación viene la verdad de la crítica romántica: *esa misma* sociedad es la que, al subsumir el individuo en su clase, al someterle a leyes económicas como si fueran leyes de la naturaleza, abolió aquella gran posibilidad e hizo de los individuos libres esclavos de la extrañación, hasta el punto de que los individuos cayeron *de facto* muy por debajo del nivel de los individuos de épocas anteriores. Durante el siglo pasado esta segunda tendencia se fue reforzando constantemente, y hoy la mayoría de los individuos representativos es representativa precisamente por el hecho de *negar* su mundo y de buscar una nueva perspectiva para el desarrollo humano.

La configuración del mundo burgués acarreó una alteración básica de la jerarquía moral de los valores —y, muy en general, de la jerarquía social de los mismos—, y al mismo tiempo trasformó la relación del individuo con dicha jerarquía. En las comunidades naturales imperaba un *orden fijo de los valores*, existía una jerarquía de los valores representada por las comunidades y todo individuo se la asimilaba necesariamente. (En la Antigüedad, por ejemplo, nadie podía poner en duda que las «virtudes capitales» son la sabiduría, el valor, la moderación y la justicia.) Desde luego que también en aquellas comunidades había un margen de movimiento individual y elección individual. El desarrollo de la autonomía del individuo se medía

por su capacidad de estimar individualmente el caso *individual* ofrecido a su juicio, y de aplicar de acuerdo con su individualidad los valores dados en cada concreta situación decisional. El despliegue de la sociedad burguesa acarreó también la disolución de las jerarquías axiológicas fijas, incluidas las comunidades naturales. La tarea del individuo consiste desde entonces no sólo en aplicar una jerarquía de valores dada en cada acción concreta (aunque *también* esto es imprescindible), sino, además, en elegir los valores y construir su propia jerarquía de ellos dentro de un marco dado, más o menos amplio. Así, pues las posibilidades de la individualidad aumentan particularmente con la elección de los valores. Pero hemos de repetir que en la misma sociedad los intereses, las costumbres o, simplemente, las fórmulas de trato interindividual de las clases sociales, cosas todas que no tienen objetivamente nada que ver con la tabla de valores morales, presentan la tendencia a cumplir una función valorativa muy resuelta e inequívoca. Recordemos también aquí el particular robustecimiento del conformismo.

Atendamos de nuevo a la relación del individuo con la comunidad. De todo lo dicho hasta ahora se sigue que *la pertenencia a una comunidad no es obligatoria.* Pues en la sociedad burguesa el hombre no nace en una comunidad, su existencia individual no está determinada por su existencia social; el individuo burgués crece a menudo sin comunidad alguna, e incluso vive así toda su vida. La mayoría de los individuos burgueses considera —durante algún tiempo al menos— ideal esa vida sin comunidad, la idealiza como «libertad personal». La «liberación» del poder de la sociedad le permite convertir *explícitamente los intereses privados* en motor de las acciones individuales. Se desarrollan el individualismo y la autoconsciencia del individualismo,

para la cual el llamado «interés común» —o sea, el progreso —de la sociedad se realiza mediante la persecución de los intereses privados. La carencia de comunidad se convierte en principio para el individualismo, y su autoconsciencia en la llamada «teoría del egoísmo».

Pero eso no significa que el individuo de la sociedad burguesa carezca necesariamente de comunidad. Lo único que se altera es su relación con la comunidad. Cuando pertenece a una, se trata de una comunidad *construida, libremente elegida.* Los revolucionarios burgueses, los plebeyos, crearon constantemente comunidades así, por ejemplo, en la Revolución Francesa. Pronto empezó la clase obrera a construir sus propias organizaciones comunitarias *independientes.* El objetivo de la creación de estas comunidades era la continuación victoriosa de la explotación. El trabajador que llega a consciencia de clase y da vida a una comunidad para abolir la existencia de clase y poder poner en el lugar del orden y la jerarquía de valores existentes otros nuevos, es representante de todo lo que la misma sociedad burguesa ha producido en el desarrollo de la individualidad.

Pero ¿tiene siempre el individuo la posibilidad de elegir una comunidad? ¿Y cualquier comunidad? La primera pregunta se debe contestar sin más con una respuesta negativa. Baste pensar en artistas como Schubert, Schumann, Beethoven. Todo su mundo afectivo musical lleva el sello de la nostalgia de una comunidad no hallada o perdida. Desde luego que la posibilidad en cuestión se tiene que estudiar siempre desde el punto de vista del individuo de que se trate. Y para dar respuesta a la segunda pregunta hay que introducir, además, en nuestra reflexión el concepto de «valor».

Esa segunda pregunta es propiamente una cuestión central de nuestra época.

No olvidemos que el individualismo burgués se había «agotado» ya hacia mediados del siglo pasado. O sea, aquella ingenua confianza en que el individuo se podría desarrollar libremente incluso sin comunidad y en que el interés individual es un buen hilo conductor hacia la libertad individual se fue haciendo cada vez más problemática. A partir del «fin de siècle» la desesperación sustituye a la seguridad: el individuo siente ahora la falta de comunidad como soledad, como infelicidad. Esto refleja subjetivamente el hecho de que se ha acabado el desarrollo de la individualidad en la sociedad burguesa, incluso para los individuos representativos. Paralelamente se desarrollan —con intensidad creciente— los movimientos obreros, y los intelectuales que se adhieren a ellos vuelven a encontrar en las comunidades de esos movimientos obreros el sentido de su vida. No se trató de «*miedo a la libertad*», sino de *búsqueda de ella.* El movimiento revolucionario floreciente en el siglo XX, ante todo la Revolución de Octubre, dejó huellas imborrables, al menos en lo mejor de la intelectualidad. La búsqueda de una actividad en comunidad que elevara el individuo «con las alas de la comunidad» se sumó a *la exigencia de una nueva sociedad en la que el hombre pudiera ser de nuevo un ente comunitario.*

Sin duda tres fenómenos históricos que se distinguen por caracter y tipo han influido en nuestra epoca de tal modo que la búsqueda de la comunidad volvió a sufrir un retroceso. Esos tres fenómenos son: el culto de la personalidad en el socialismo, el fascismo, la manipulación de grupo en el mundo burgués del presente. Repitámoslo: se trata de tres fenómenos enteramente distintos. No podemos analizar ahora sus diferencias, pero hemos de citarlos porque han provocado escepticismo respecto de la comunidad y plantean así urgen-

temente la cuestión: *¿Qué* comunidad debe elegir el hombre?

En ese punto necesitamos, como queda dicho, el concepto de valor. Consideramos valor objetivo, esto es, independientemente de la estimación humana, el complejo de todas las relaciones, los productos, las acciones, las ideas, etc. sociales que *promueven el desarrollo de la esencia humana en el estadio histórico de que se trate.*

Pero ¿qué es «esencia humana»? Nos lo puede aclarar una idea de Marx a través de la interpretación del joven filósofo húngaro György Markus. Según esa interpretación, la esencia humana consta de actividad de trabajo (objetivación), socialidad, universalidad, autoconsciencia, libertad. Esas cualidades esenciales pueden darse ya en la hominización misma como meras posibilidades, y se realizan en el proceso indefinido de la evolución humana.

Son de valor positivo las relaciones, los productos, las acciones, las ideas que suministran a los hombres mayores posibilidades de objetivación, integran su socialidad, configuran más universalmente su consciencia y aumentan su libertad social. Todo lo que impide u obstaculiza esos procesos es para nosotros negativo aunque la mayor parte de la sociedad lo valore positivamente.

Como estos valores se configuran en esferas heterogéneas, pueden entrar, naturalmente, en contradicción. Hay situaciones sociales que desarrollan un valor y destruyen otro, o desarrollan un valor en su aspecto social total e impiden su desarrollo en los individuos. Por eso al elegir una comunidad hay que tener presente el *todo*, lo *predominante* en el contradictorio complejo de valores y sus consecuencias posibles para el despliegue de la sustancia axiológica. El despliegue de ésta es

en nuestra hipótesis simplemente el despliegue de la esencia humana. Así, pues, si queremos comprobar el contenido axiológico de una comunidad hemos de comprobar primero su relación con la esencia humana y examinar si esa comunidad —comparada con las demás comunidades (y posibilidades comunitarias) despliega la esencia humana de un modo más satisfactorio, y también cómo lo hace, y en qué medida.

El que una comunidad sea relativamente favorable al despliegue de la esencia humana no implica en absoluto que despliegue también *inequívoca y uniformemente* las capacidades de los individuos. Pues no hay paralelismo necesario entre desarrollo específico y desarrollo individual, sino que en la mayoría de las épocas históricas hay una discrepancia, posible, precisamente, cuando la pertenencia del individuo a una comunidad se basa en la elección autónoma. Recuérdese el terror revolucionario de las comunidades jacobinas, necesario para el desarrollo de sus contenidos axiológicos, pero al mismo tiempo ruina moral de no pocos individuos que intervinieron en ellas por decisión autónoma y con un pathos adecuado a la tarea histórico-universal que se les ofrecía. Esto ejemplifica el caso en el que el despliegue del individuo se hace problemático por causa de las contradicciones axiológicas contenidas en la comunidad de que se trate. Pero también desde otro punto de vista hay que excluir el paralelismo: las comunidades organizadas con determinados fines históricos solicitan sobre todo *determinadas capacidades de los individuos.* Por eso los individuos cuyas inclinaciones innatas son congruentes con las cualidades más importantes para los fines de una comunidad tienen más posibilidades de desarrollar su individualidad que aquellos cuyas capacidades y talentos innatos quedan fuera de la línea de esa tendencia.

Dos motivos pueden, pues, subyacer a la elección de comunidad: el valor axiológico objetivo de la comunidad, sus momentos favorables a la esencia humana, y la intención de desplegar en ella y por ella la individualidad propia. El primer motivo tiene siempre el primado respecto del segundo. Este primado no es mera postulación, no se sitúa en la categoría del «deber-ser», sino que *procede de la esencia de la individualidad misma.*

La individualidad humana, en efecto, no es simplemente una «singularidad». Cada hombre es singular, particularidad; y *además* ente específico. Su actividad es siempre y al mismo tiempo particular y específica. Esto es: el ente singular humano obra siempre según sus instintos y necesidades, socialmente formados, pero referidos a su Yo, y en esa perspectiva percibe, interroga y da respuesta a la realidad; pero al mismo tiempo actúa como miembro de la especie humana, y sus sentimientos y sus necesidades tienen carácter humano-específico. Todo hombre se encuentra, como ser particular-singular, en una relación *consciente* con su ser específico. En esta relación lo humano-específico es representado para el individuo por algo dado fuera de él mismo, ante todo por la comunidad, y luego también por las costumbres y las exigencias morales de la sociedad en su conjunto, por las normas morales abstractas, etcétera. El hombre está constantemente en «movimiento», en su actividad social global, entre su particularidad y su elevación a especificidad, y es función de la moral sostener ese movimiento. El hombre llega a ser individuo en la medida en que produce en su Yo una síntesis, trasforma conscientemente los objetivos y las aspiraciones sociales en objetivos y aspiraciones suyos particulares y «socializa» así su particularidad. La *distancia* es esencial a la individualidad, distancia

respecto de la particularidad propia y, al mismo tiempo, respecto de la propia integración, o sea, una actitud libre respecto de esa integración. Esto vale ya —según el grado de desarrollo del individuo— para las comunidades naturales (pensemos en la relación de Sócrates con Atenas) y mucho más desde la disolución de aquellas comunidades.

Puesto que la actitud libre respecto de la comunidad —o sea, la elección de ésta— es de la esencialidad del individuo, el contenido axiológico de este individuo mismo se manifestará *ante todo* en el contenido axiológico de la sociedad por él elegida. Quod erat demostraundum: *el primado del contenido axiológico objetivo de la comunidad se legitima por la individualización misma.* Y aquí queda clara, además, otra cosa: una comunidad cuyo contenido en valores sea básicamente negativo no desarrollará nunca la individualidad, porque tampoco desarrolla el valor en el individuo, ni siquiera cuando el individuo se encuentra bien en esa comunidad, cuando cree haber hallado el espacio adecuado para el despliegue de sus capacidades. Lo más que se puede configurar en una comunidad de contenido axiológico negativo es la *particularidad,* no la capacidad de individualidad.

La historia lo muestra así de un modo clásico con el caso de las comunidades fascistas. Estas comunidades —y sus mitos correspondientes— han abolido una extraordinaria conquista de la historia humana al suprimir la libertad relativa en la elección de la comunidad. En un mundo en el que ya desde hacía siglos no existían comunidades naturales, el fascismo creó *el mito de la comunidad natural,* el mito de la sangre y de la raza. Este mito desenmascara su propio carácter al abolir la libre elección de la comunidad y documenta que los objetivos y los contenidos de la comunidad fas-

cista son en su totalidad tan negativos que ni siquiera pueden sostener la apariencia de la libertad de elección. Precisamente por eso el mito fascista y su práctica tuvieron que aniquilar uno de los valores básicos de la individualidad, la distancia de la que antes hablábamos, la distancia respecto de la particularidad *y también* respecto de la integración propia. La relación inmediata, sin distancia, con la integración acarreó inevitablemente el «desenfreno», la ilimitación de los afectos particulares. En las comunidades fascistas no se realizó el individuo, pero, además, éste se «desintegró» en una particularidad desenfrenada y en una pseudo comunidad que se sometió sin reservas a exigencias pseudo-específicas.

Al buscar un contra-ejemplo en nuestro mismo siglo se tropieza espontáneamente con la comunidad descrita por Makarenko en *El camino de la vida.* No se trata aquí del análisis de las cualidades únicas o casuales de una colectividad juvenil, sino de mucho más: de un ejemplo de comunidad humana socialista, de un ejemplo de las posibilidades presentes en principio en el socialismo. No vamos a entrar ahora en las peculiaridades de esa comunidad, pues ya lo ha hecho Georg Lukács en su estudio de ese libro.[1] Nos basta con esbozar sus momentos esenciales. Ante todo la libre elegibilidad de esa comunidad. En aquella colectividad podía ingresar el que quería, y podía dejarla quien lo quisiera. En segundo lugar, la orientación finalística de la colectividad. La existencia colectiva no es nunca fin en sí misma, del mismo modo que no son fines en sí mismos la educación o el «no quedarse solo». Se trata sólo de resultados producidos por la realización de ob-

1. Georg Lukács, *Werke*, Band 5, *Probleme des Realismus II, Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Neuwied y Berlin, Luchterhand, págs. 417-471, Makarenko: "Der Weg ins Leben".

jetivos concretos fijados por la sociedad en su conjunto, aunque *la relación de la comunidad con esa sociedad total no es nunca aproblemática, exenta de conflictos.* (La relación de la colectividad de Makarenko con la totalidad de la sociedad soviética fue efectivamente siempre una concordancia cargada de conflictos). Por último: su estructura interna, organización de las normas éticas de la comunidad, que juzga estrictamente toda acción que nazca de la particularidad y destruya los valores globales de la colectividad, pero sin marcar al individuo que ha realizado el acto, con lo que mantiene siempre la posibilidad de un renacimiento. Al mismo tiempo, esa estructura ofrece al individuo la posibilidad máxima de configurar las más varias jerarquías individuales de valores dentro de un ámbito axiológico positivo, la posibilidad de desarrollar los más varios modos de comportamiento. Se trata de una organización tan heterogénea, tan polifacética, de las posibilidades activas de la colectividad que *cada cual* puede desarrollar sus capacidades naturales.

¿Tiene, pues, sentido hablar de contradicción entre individuo y comunidad?

No es casual que hayamos contrapuesto antes dos comunidades diferentes. Hemos afirmado que en la primera el hombre no puede en absoluto desarrollarse hasta la individualidad, por lo que no le queda más recurso que *defender su individualidad frente a la comunidad,* mientras que en el segundo tipo de comunidad encuentra condiciones óptimas para el despliegue de su individualidad. Ya hemos dado, en realidad, respuesta a la cuestión de lo que debe hacer el hombre cuando en su sociedad hay una comunidad de contenido axiológico positivo: no hay duda de que debe elegir esa comunidad, para que se desplieguen sus capacidades y para que su individualidad pueda desarrollarse.

Más problemática parece la contrapregunta: ¿qué debe hacer el hombre si su sociedad no presenta ninguna comunidad de contenido axiológico positivo?

La sustancia portadora de los valores es la misma historia humana, y ésta no se objetiva sólo en comunidades. Suponiendo —aunque sin concederlo— que una sociedad no permitiera el desarrollo de *ninguna* comunidad de contenido axiológico positivo, se podrían realizar valores en otras numerosas objetivaciones: en el arte, en la ciencia, en la producción, etc. Y aunque el individuo no pudiera producir en ninguna de esas esferas, seguiría teniendo la posibilidad de elegir posibilidades positivas. Las puede encontrar en las objetivaciones y el mundo intelectual y las normas de épocas pasadas, y puede elegir sus valores, convertirlos en valores suyos propios, hispotasiarlos en futuro, etc. El que el individuo entre con esa elección en contraposición con las comunidades de su época no anula el hecho de que está eligiendo una comunidad, aunque sea sólo idealmente. El individuo se decide por una comunidad con los que en las épocas pasadas produjeron aquellos valores; se decide por la integración que en el futuro los defienda. *Sin una tal comunidad ideal no hay individuo realmente libre, con contenido axiológico positivo.* Sólo el individuo que *renuncia* a la humanidad y, consiguientemente, a la realización de valores en general puede abstenerse de elegir una comunidad; el que elige un valor y aspira a su realización (y ambas cosas son inseparables) elige también, en el más amplio sentido de la palabra, una comunidad.

Hemos supuesto, ciertamente, que hay épocas que no conceden posibilidad alguna al despliegue de comunidades de valor axiológico positivo. Pero no lo hemos podido conceder: no creemos que existan épocas así. Hay, desde luego, una gran diferencia entre que una

comunidad de contenido axiológico positivo sea característica de una época o excepcional en ella, entre que esa comunidad se desarrolle dentro de la tendencia principal del desarrollo o lo haga contra la corriente, entre que tenga un ámbito de influencia (política, por ejemplo) extenso o se limite a un estrecho círculo de amistades. Pero *de una u otra forma* —amplia o reducida, con mayor o menor ámbito de influencia— siempre se encuentra una posibilidad para una comunidad así, y todo verdadero individuo tiene *derecho* a ella. El hombre, como ser específico, no puede conocer y reconocer adecuadamente el mundo y a sí mismo sino en el espejo de los demás.

La resistencia del hombre a una comunidad de contenido axiológico negativo no es simplemente resistencia del «individuo» a la comunidad, sino oposición del individuo a una determinada comunidad, y precisamente en nombre de los valores encarnados por *otra* comunidad —acaso sólo relativamente— o de los valores ideales de una comunidad que existió en otro tiempo y acaso se postule ahora para el futuro.

Por lo tanto, en cada época es posible, en principio al menos, crear una comunidad de contenido axiológico positivo; *pero no para todo el mundo*, y esta limitación es importante. Hay épocas en las cuales el crear una comunidad y desarrollar con ella la individualidad requiere tan extraordinarias capacidades, tal derroche de energía intelectual y moral, que sólo consiguen hacerlo los individuos representativos; dicho de otro modo: los hombres capaces de crear una comunidad así se convierten necesariamente en individuos representativos. La «sociedad de masas» manipulada cumple esas condiciones negativas. Recordemos lo que ya hemos dicho de la «sociedad de masas»: que imposibilita cada vez más la decisión individual sin la cual es inima-

ginable la comunidad, ante todo desde que la elección de la misma se convirtió en requisito de la pertenencia a ella. El grupo manipulado no funciona ya como comunidad, porque de «resultante» de objetos que era se ha trasformado ella misma en mero objeto. En esos grupos la aspiración a la comunidad y las formas de comunidad (idénticas con las de la individualidad y con la reivindicación de su despliegue) se han convertido en una acción cada vez más excepcional, heroica e infrecuente.

Como ya hemos dicho, la sociedad no puede ser comunidad en su *totalidad*. Pero depende de la totalidad de la sociedad —incluida su estructura económica— la medida en la cual sea posible la configuración de comunidades de contenido axiológico positivo y los individuos a los que sea accesible esa posibilidad, si sólo a los individuos representativos o (en principio al menos) a *todo* miembro de la sociedad. *Al hablar de perspectiva socialista hipostatizamos una sociedad cuya estructura ofrece a todos esa posibilidad de principio, una sociedad construida con comunidades organizadas por individuos y productora de valores positivos.* Si se nos pregunta qué hay que hacer hic et nunc, contestamos: hay que organizar y asumir comunidades cuyo objetivo sea la puesta en marcha o la aceleración del proceso social que posibilite el nacimiento de esa sociedad.

Sobre los roles[1]

Los presupuestos del rol en la estructura de la vida cotidiana

La función rol no nace casualmente ni de la nada, sino que resulta de numerosos factores de la vida cotidiana dados ya antes de su existencia y que seguirán existiendo cuando dicha función se haya agotado. Al estudiar la categoría rol de un modo «puro», esto es, abstracto, según su forma clásica de manifestación, no nos proponíamos negar que numerosos conatos y numerosas componentes de la actitud de rol están dados de un modo general en la existencia social del hombre, por lo menos, pueden considerar suyo un pasado mucho más dilatado que la vida de la función rol. No hay, por lo demás, ninguna divisoria firme entre los comportamientos sin rol y los concordes con roles.

¿Cuáles son esos factores generales?

Ya la vida social más elemental sería inimaginable

1. Fragmento de un ensayo más extenso.

sin imitación. La mímesis humana se distingue, ya en sus formas más primitivas, de la animal, pues el hombre es capaz de imitar no sólo momentos y funciones sueltas, sino también enteros modos de conducta y de acción. En la mímesis se basa también la asimilación de roles, pues sin la imitación activa de la totalidad de un modo de comportamiento no habría asunción de roles. Pero en esa afirmación hay que acentuar la idea de actividad. Pues la imitación humana más mecánica es asimilación activa. El hombre no puede extrañarse de su naturaleza de un modo absoluto, tampoco en este terreno.

La imitación afecta ante todo a los usos. En todos los estadios del desarrollo social el hombre nace en un mundo ya «hecho», en una estructura consuetudinaria ya «hecha». Tiene entonces que asimilarse esos usos igual que las experiencias del trabajo. De ese modo se apropia la historia humana, «ingresa» en la historia, y ése es el marco en el cual el hombre consigue orientarse. En los varios terrenos de la realidad se constituyen estructuras consuetudinarias diferentes. El hombre no se enfrenta nunca con usos sueltos, sino que los «aprende» en una totalidad relativa, como sistema, como estructura. El caracter estructurado del uso, la copresencia de varias reacciones consuetudinarias (sistema tanto más complicado cuanto más desarrollada la sociedad) es uno de los presupuestos de la función rol. La sociedad sería incapaz de funcionar si no contara con sistemas consuetudinarios en cierto sentido estereotipados. Esos sistemas constituyen el fundamento del sistema de «reflejos condicionados» de los hombres, sistema que permite a los miembros de una sociedad mecanizar la mayor parte de sus acciones, practicarlas de un modo instintivo (pero instintivo por adquisición, no por resto de una estructura biológica), o sea, con-

centrar el pensamiento, la fuerza moral, etc., en torno a los puntos en los que se trata de resolver nuevas tareas. Si tuviéramos que decidir mediante detenida reflexión si vamos a saludar o no vamos a hacerlo, si vamos a encender la luz o no, qué tenemos que hacer para conseguir alimentos, no nos quedaría tiempo alguno no ya sólo para una ocupación libre, sino ni siquiera para el trabajo habitual. Por todo eso es necesario en la convivencia social un determinado plano de reacciones mecánicas dadas por el rol, incluso cuando no se trata de funciones propiamente de rol.

Lo mismo se puede decir de la asimilación de la jerarquía de valores morales. Hasta el hombre más autónomo y más moralmente consciente es incapaz de estimar moralmente cada paso que da, cada acto que realiza. Siempre hay en la vida humana puntos nodales en los cuales se proyectan muy crudamente los problemas de la elección moral. Pero esos problemas brotan del suelo de una jerarquía de valores ya asimilada —y afirmada o negada por el hombre de que se trate—, y, sin embargo, no se pueden repetir arbitrariamente cuando se quiere. Así, por ejemplo, hay decisiones de las que se siguen otras de modo más o menos necesario, pero rutinariamente desde el punto de vista del sujeto. No por el hecho de que el titular de un rol acoja un sistema de valores construido previamente se convierte su función en rol.

La tradición y la moda son formas particulares de manifestación del sistema consuetudinario y también, hasta cierto punto, del sistema de valores. La tradición cobra mayor importancia en la estructura social orientada al pasado, y la moda en la estructura social orientada al futuro. Las sociedades precapitalistas se orientaban esencialmente hacia el pasado. Eso implicaba no sólo una estabilidad relativa de los usos asimi-

lados, sino también la orientación de toda la vida por la actitud de las generaciones anteriores, de los antepasados. Los hijos imitaban a los padres, los nietos a los abuelos, y ello en todos los aspectos de la vida, desde las experiencias de la producción hasta la moral. Esa situación acarreaba, entre otras consecuencias, el prestigio de los ancianos, y la edad se hacía titular de múltiples valores. Los viejos eran los que mejor conocían las experiencias del pasado y los más capaces de resumirlas del modo más útil. Con el ascenso de la sociedad burguesa se va imponiendo crecientemente desde el Renacimiento la orientación al futuro en el sistema de la convivencia humana.

La posibilidad de una producción indefinida que no se limita a lo elemental (Marx) produce en el hombre la necesidad de alterarse constantemente, de renovarse, de trasformarse. Esta necesidad de novedad, la necesidad de trasformarnos constantemente a nosotros mismos y nuestra sociedad, es una de las mayores conquistas de la historia humana. Pero, con la extrañación creciente, también esta conquista se convierte en su contrario. La orientación al futuro se convierte ella misma en moda. Del mismo modo que los sistemas funcionales de la sociedad se van estereotipando, del mismo modo que los tipos de comportamiento tienden a convertirse en roles, así también la orientación al futuro se trasforma en la necesidad de no quedarse a la zaga de la moda. El que quiere entonces desempeñar bien su rol no puede permitirse el menor retraso respecto de la moda, tiene que seguirla paso a paso, tiene que someterse a su arbitrio, igual en el sistema consuetudinario general que en el vestido o en las esferas estéticas de la vida (decoración de la vivienda, sensibilidad artística, etc.). La moda es, pues, la manifestación extrañada de la orientación al futuro, y se

encuentra en relación necesaria con el ascenso de la categoría rol. Eso no implica que la orientación al pasado haya desaparecido enteramente en el estadio del capitalismo desarrollado. Puede, por el contrario, ser incluso dominante en las capas sociales en las que el capital no ha penetrado aún sino relativamente. Tal es, por ejemplo, el caso de los pequeños campesinos, aunque incluso en ese medio el fenómeno esté en regresión. Ni tampoco se trata de afirmar que la orientación al pasado no esté en absoluto presente en la cristalización de los comportamientos en forma de roles; existe aún, sólo que con importancia secundaria.

La sociedad humana tiene la propiedad esencial de que la publicidad de las acciones influye en las acciones mismas. El comportamiento global de los hombres se trasforma cuando están puestos ante el público, ante sus ojos y ante su juicio; los hombres adoptan entonces una «postura» en un sentido redundante. Ello se debe en parte a que, puesto en el medio público, el hombre siente más intensamente como un deber de representar a la humanidad, de dar ejemplo. El que lanza un viva a la patria desde el cadalso, el que declara en el lecho de muerte su legado moral a la familia reunida, el niño que se atreve a decir al maestro la verdad, delante de sus compañeros, «se superan a sí mismos». Por otra parte, es un hecho que el hombre ve muchas cosas de otro modo cuando se encuentra bajo la luz pública. El que ha faltado lo ve mucho mejor ante la publicidad, y no por oportunismo, sino porque la presencia de la comunidad funciona, por así decirlo, como un catalizador: en esa situación es posible reconocer faltas propias que en otras sería imposible percibir. Pero eso no significa que los hombres desarrollen un rol ante el público como consecuencia de su esencia social, cuando en realidad lo que hacen es ser más sin-

ceros. El que se abandona al miedo a la muerte no es «más sincero» que el que espera la muerte con serenidad; y el que disimula sus faltas no es «más sincero» que el que las ve, etc. Por lo demás, al dar ejemplo, al contemplarnos a nosotros mismos con los ojos de la publicidad, la presencia de la comunidad no es siempre materialmente necesaria. La persona vinculada íntimamente con las normas de la comunidad siente la presencia de la sociedad incluso cuando ésta está ausente, cuando la persona en cuestión está sola. El revolucionario ejecutado en secreto, sin ser visto por nadie, suele comportarse noble y sublimemente. En su representación está presente la comunidad. ¿Y afirmaríamos de un hombre así que está simplemente representando su rol ante sí mismo? De ningún modo. El acto de asumir una postura en público no tiene que ver por sí mismo con la asunción de un rol. Pero sí que es un presupuesto de dicha asunción. Pues como el comportamiento humano se descompone en varios clichés estereotipados y como la personalidad autónoma del hombre puede perderse enteramente en esos clichés, cuando eso ocurre la diferencia gradual, la diferencia de intensidad siempre dada entre la actitud «solitaria» y la actitud «pública» se puede convertir en todo lo contrario de lo dicho. Y entonces el hombre representa en público un papel, un rol en sentido primitivo, «hace su número», expresa opiniones, estados de ánimo, juicios, etc., que tal vez no tienen nada en común con los suyos propios. Ejemplo de cliché de rol obligatorio destinado al público es el «keep smiling» de moda, la sonrisa obligatoria, el optimismo incondicionalmente exigido. Hasta el más profundamente desesperado sonríe constantemente por necesidad, se presenta como «optimista», bienhumorado, porque el medio público espera eso de él. La escisión de la personalidad del

payaso tópico se convierte en norma de toda la sociedad.

La unidad que se manifiesta en la diversidad, en la dialéctica interna y externa de ese fenómeno, tiene importancia no sólo en la relación de la soledad con la publicidad. También se revela en muchos aspectos del desarrollo de la personalidad, pues la multiplicidad de la personalidad humana es una resultante de la complicada totalidad de sus relaciones sociales. Pero no hay hombre alguno (ni comunidad alguna) que conozca o sea capaz de conocer al otro individuo en todas sus relaciones, en la totalidad de sus reacciones. Las personas, y lo mismo las comunidades, no pueden conocer ni captar nunca más que aspectos aislados de la personalidad, de la esencia de los individuos. Pero eso no implica en modo alguno una contraposición necesaria entre «esencia íntima» y «manifestación externa». Por una parte, todo hombre puede, mediante sus experiencias sociales (e individuales), conseguir un conocimiento del hombre que le permita averiguar si un determinado individuo se ha manifestado en un acto importante, decisivo, esencial, o sea, si determinadas acciones del sujeto que quiere conocer dicen algo decisivo, acerca de su esencia. Con ese conocimiento de los hombres se puede también estimar la posibilidad de inferir el comportamiento de un individuo en situaciones futuras, o la actitud del hombre entero, partiendo de tal o cual acción. Desde luego que una inferencia así no será sino en poquísimos casos una operación lógica; en la mayoría de los casos se tratará de intuición. El conocimiento de los hombres puede engañar, evidentemente, pero sólo en la medida en la que puede engañar todo conocimiento, que lleva siempre en sí la posibilidad del error. Y todo eso no altera el hecho de que pese a la diferencia entre la esencia y la manifestación del

hombre es posible inferir la «interioridad» de la «exterioridad», y es además imprescindible hacerlo.

La aparición de estereotipos dificulta extraordinariamente las tareas del conocimiento de los hombres. Pues cuando el hombre desempeña un rol es perfectamente posible que no se «manifieste» en absoluto en lo que hace y que sus relaciones sociales, por muy numerosas que sean, no aumenten la variedad de su sustancia. En la estructura de rol se degradan las relaciones sociales, y pasan progresivamente de ser elementos cualitativos a serlo sólo cuantitativos. Por muchos que sean los roles desempeñados por un sujeto, su esencia se empobrecerá. El conocimiento de los hombres no queda, pues, simplemente dificultado por el hecho de que la mucha «exterioridad» encubra la «interioridad», sino también porque empobrece la interioridad misma. También aquí se trata de extrañación de una propiedad característica del hombre. Pero la función rol no puede agotar nunca la totalidad de los comportamientos humanos —del mismo modo que la extrañación no es nunca absoluta—, de manera que el conocimiento de los hombres, aunque sin duda se dificulta, sin embargo, no llega en modo alguno a ser imposible.

Otro aspecto de la diferencia entre la exterioridad y la intensidad cobra también importancia en el comportamiento de rol: en situaciones diferentes y en la resolución de problemas diferentes se despliegan real e inevitablemente en el hombre valores que también difieren. El planteamiento de las tareas actualiza valores potenciales que, sin ese complejo problemático, no habrían pasado nunca de posibilidad mera, no habría llegado a existir. Cuando al terminar una tarea alguien se aplica a resolver otro problema no se limita a cambiar de rol, sino que empieza a cambiarse a sí mismo

en la medida en que la nueva tarea reclama otras cualidades. Alguien, por ejemplo, era un terrorista cuando estaba situado en lo más alto de la jerarquía social, y luego, una vez derrocado, se convierte en tolerante; no es inevitable —y hasta ocurre pocas veces— la conclusión de que en uno u otro caso ha asumido un rol concorde con la situación dada; también es perfectamente posible que en su caída y posteriormente haya repasado su vida anterior, que haya atravesado una catarsis, una crisis, y se haya trasformado realmente. En esos casos de cambio de función la trasformación real no es nunca igual a cero. Es un hecho elemental que el individuo desarrolla capacidades diferentes en la ejecución de diferentes tareas, y que en situaciones diferentes consigue invertir la actitud de todo su ser moral, o sea, que la «interioridad» del hombre se trasforma en interacción con su exterioridad. Pero en la medida en que los modos de comportamiento se convierten en roles estereotipados, las trasformaciones quedan en mera apariencia (sin olvidar que, como hemos dicho, esas trasformaciones aparentes no son nunca absolutamente aparentes, nunca absolutamente nulas). Cuando los roles son múltiples y muy cambiantes, la situación exige al hombre un rico y cambiante despliegue de sus habilidades técnicas, de su capacidad de manipulación. También y precisamente en este caso la extrañación significa que el enriquecimiento de las capacidades técnicas y manipulativas no va a la par con el enriquecimiento del hombre entero (de su esencia social-moral), o sea —y para volver al problema aquí analizado—, que el cambio de roles no significa ni mucho menos una trasformación del hombre. El fenómeno se sorprende muy plásticamente en el drama *El Vicario*, de Rolf Hochhuth. El autor presenta numerosos fascistas, «burócratas de la muerte», que prestaron

«servicio» en las cámaras de gas de Auschwitz. Y esos mismos hombres, sin la menor alteración de su esencia, son hoy comerciantes, especialistas industriales, jueces. Hochhuth subraya precisamente el hecho de que esas gentes han cambiado muy poco, de que han vivido y realizado por su parte sin catarsis alguna las monstruosidades del fascismo y su posterior revelación pública, etc., y que en ellos el cambio de ocupación es un mero cambio de rol, en el primario sentido de cambio de papel en la escena. Cuanto más se estereotipan las funciones de rol, tanto menos puede «crecer» el hombre hasta la altura de su misión histórica, tanto más infantil permanece.

Al generalizarse, los comportamientos de rol modifican la función del deber ser en la vida cotidiana. En el deber ser se revela la relación del hombre entero con sus «deberes», con sus vinculaciones, sean éstas económicas, políticas, éticas, morales o de otro tipo. Todos conocemos como expresión de hechos de la vida fórmulas de exhortación como «he de estar en la oficina a las ocho» «he de ser sincero en este punto», «he de llevar siempre una vida honrada», «he de casarme con esta chica», y también: «me tengo que lavar los dientes», etc. No menos conocido es que el deber-ser se enlaza frecuentemente con el hecho de la representación. He de portarme, por ejemplo, como un caballero, como buen marino he de saber aguantar, etc. Estos casos de deber-ser se pueden referir a un hecho singular, a un sólo asunto, y también a enteros complejos de comportamiento. Así, por ejemplo, la exhortación «he de portarme como un caballero, o como un marino» no se refiere a un aspecto solo del comportamiento, sino a su totalidad. Ahora bien: la autonomía del hombre, su posibilidad de elegir, su libertad en el sistema de los casos de debe-ser no se revela más que

cuando ese sistema contiene también el deber-ser moral. Si el deber-ser referente al complejo global del comportamiento se hace exclusivo, si reprime o llega a abolir el deber-ser moral, entonces se disipa también la autonomía, la verdadera alternativa moral, la libertad del hombre. Pero en situaciones sociales no extrañadas, o sólo extrañadas parcialmente, el deber-ser referido a enteros complejos de comportamiento no sólo *no reprime* el deber-ser moral, sino que incluso lo presupone. Así, por ejemplo, el pathos básico de la vida de Antígona se debe a que debe-ser una buena hermana, esto es, a que ese deber-ser se refiere al complejo de comportamiento «ser-hermana». Como a pesar de las amenazas de Creonte decide mantenerse fiel a la tradición moral, decide también acerca de cómo cumplir el deber-ser referente al «ser-hermana». En cambio, cuando los complejos de comportamiento cristalizan en roles no se puede siquiera suscitar la cuestión del «cómo». Soy camarero, por lo tanto, me comporto como camarero, como debe comportarse un camarero; soy madre, por lo tanto, hago lo que debe hacer una madre, etc. Los estereotipos describen detalladamente lo que deben hacer una madre o un camarero, y en cuanto que los aspectos morales del deber-ser se atrofian, no puede presentarse la cuestión de si está fuera de duda que seré una madre tan buena como dice el rol, o si basta como contenido de la vida el cumplir exactamente los deberes de camarero. El deber-ser se convierte en una exigencia puramente externa y mi actitud es mera adaptación. Observemos de paso que la conexión de los aspectos del deber-ser es mucho más complicada en la realidad. No sólo los casos de deber-ser moral y los casos de deber-ser referentes a los complejos de comportamiento se encuentran enlazados por numerosas trasposiciones y sobreposiciones, sino también, por

ejemplo, los casos de deber-ser político. Sería, por ejemplo, ridículo pretender que el obrero en huelga actúa contra el deber-ser de su rol de obrero, aunque sin duda es un elemento del concepto de obrero el trabajar. Pero el individuo es un obrero consciente precisamente en la medida en que derriba, rechaza y recusa el rol que le prescriben los patronos.

La recusación del rol es característica de quienes no se encuentran a gusto en la extrañación. Pero el conflicto de los casos de deber-ser y, en su caso, el conflicto moral, manifiesto en una forma particular, es inevitable en cuanto que un hombre no somete incondicionalmente todo su ser al rol que desempeña en un momento dado. Por eso los representantes de la teoría del rol son enemigos irreconciliables de todo conflicto. Interpretan los conflictos como «defectos de organización», como «perturbaciones funcionales» corregibles; algunos llegan a interpretarlos como «complejos», como perturbaciones psíquicas. Pero el conflicto es la rebelión de las sanas aspiraciones humanas contra el conformismo, es una insurrección moral, consciente o inconsciente. (Desde luego que eso no se puede afirmar de todo tipo de conflicto.)

El deber-ser describe siempre de un modo conceptualmente accesible la relación del hombre con su obligación. La obligación manifiesta en el deber-ser puede ser objetivo del hombre, pero no tiene por qué serlo necesariamente. También el ideal contiene algo así como una exigencia, pero ese carácter suyo resulta muchas veces inasible conceptualmente. Así, por ejemplo, muchos niños dicen que querrían ser como Julio César, sin precisar, sin poder describir con exactitud los rasgos, las virtudes, etc., del personaje que les atrae. No es imposible hallar los momentos del ideal en el comportamiento de rol. El que quiere asimilarse el rol

camarero, o el que se complace en verse en el rol novio, no se ve enfrentado con el concepto abstracto de camarero o de novio, con la totalidad de los derechos, deberes y complejos consuetudinarios abstractos correspondientes a esos conceptos. Más bien elegirá como ideal un determinado camarero o novio y se asimilará, imitándole, el correspondiente comportamiento de rol. La extrañación en cuanto estereotipia no se revela en el hecho de que los hombres elijan ideales y se comporten imitándolos. Ése es un momento necesario del desarrollo de la personalidad humana. En la concreta elección de ideal, en la autonomía concreta, en la libertad con la cual se elige el ideal se revela más bien si en la sociedad se dan personalidades múltiples dentro de un determinado complejo de comportamiento, de modo que sea posible una variada elección de ideal, y si mediante la asimilación de tales complejos de comportamiento es posible desarrollarse realmente como personalidad autónoma. Hollywood, por ejemplo, produce año tras año la «mujer ideal» de cada temporada, la propaga en sus películas, y todas las chicas quieren ser ese año precisamente como la «mujer ideal», y todos los hombres buscan ese tipo de mujer: en esta situación la personalidad individual, el individuo, no se puede desplegar en la elección de ideal, el ideal es mercancía y el hombre no es creador, sino consumidor de ideales. Pero en este caso la elección del ideal no es ya grado del desarrollo de la personalidad hasta una altura en la cual es incluso posible rechazar el ideal, sino muleta enteramente exterior, sustituida constantemente —y con independencia completa de la personalidad y de la voluntad singular— por otras muletas no menos exteriores. Mas como el ideal es siempre un objetivo, eso significa que el hombre recibe sus objetivos ya listos para el consumo, y siempre de modo acci-

dental respecto de su propia esencia humana. Esto significa que los ideales de rol no conducen sino al empobrecimiento, a la atrofia del hombre. Remiten simplemente a la dirección manipulada y mecanizada del comportamiento. Es posible aprender de cualquiera las operaciones y los gestos correctos de un oficio, pero no es posible aprender a «hacer la corte» de cualquiera que sepa hacerla él mismo.

Para terminar nuestras consideraciones podemos afirmar que las formas de comportamiento, los métodos y los contenidos de conocimiento y éticos que aparecen en la función rol existían ya antes de que apareciera esa función. Todos ellos, empero —la imitación, el uso, el sistema de los «reflejos condicionados», la tradición, la orientación por el futuro, la publicidad, la diferencia entre lo externo y lo interno, la trasformación de la personalidad, el despliegue de capacidades diferentes en diferentes situaciones, el deber-ser y el ideal— aparecen de forma extrañada. Ahora vamos a estudiar desde dentro la categoría rol. Primero en su aspecto objetivo, desde el punto de vista de su posición en el sistema de las relaciones sociales; luego atendiendo al sujeto, según el aspecto de su relación con el rol del hombre.

Individuo y rol

Hemos indicado ya que el comportamiento del individuo respecto de su rol o respecto de sus roles puede variar mucho. Las variaciones son prácticamente inagotables. Pero de todos modos, si se prescinde de las formas de transición, es posible distinguir cuatro comportamientos fundamentales, a saber: 1.° identificación; 2.° distanciación aceptando las reglas de juego

dominantes (incógnito no serio); 3.° distanciación recusando íntimamente las reglas de juego dominantes (incógnito de oposición); 4.° recusación del rol.

La identificación plena con el rol o los roles es propiamente la forma directa de revelarse la extrañación. En este caso se llega a perder la continuidad del carácter, a la completa atrofia, a la consunción de la personalidad. Típico ejemplo literario es Peer Gynt, que, tras una vida más que rica en aventuras y aparentemente muy varia, vuelve a su patria y tiene que comprobar que es como la cebolla, que sólo tiene cáscaras, y no núcleo. Esas cáscaras son los varios roles, y el núcleo humano que falta es la personalidad disipada.

A diferencia de esa actitud, en el incógnito no serio, o lúcido, el hombre no se identifica con su rol. Penetra con la mirada el rol y su función social. Por eso tiene una personalidad que no se disipa, que no se aniquila. Pero como la preservación de su personalidad discurre junto con la aceptación y el aprovechamiento de la realidad —realidad que acepta tanto más gustosamente cuanto peor es—, esta personalidad se hace demoníaca, amoral. Nadie le conoce, mientras que él conoce a todos y los tiene en la mano, de tal modo que —por aludir a un solo ejemplo— puede burlarse, como Tartuffe, de los probos ciudadanos que han perdido la capacidad de mirar por detrás de los roles. Pero es sumamente importante y nunca se acentuará con exceso que todos esos jugadores demoníacos que viven de incógnito no pueden nunca a la postre evitar su derrocamiento, por muchos hombres de que se hayan burlado, por muchas almas que hayan confundido y dominado. Así se desprende, en todo caso, del arte y de la historia. Cippola habrá engañado a muchos caballeros romanos, pero al final llega Mario y dispara el revólver contra él. Y esto indica una cosa no menos importante: que todos los ex-

perimentalistas que se cuentan entre los criminales de la literatura y de la historia, esto es, de la vida, comparten el prejuicio de la moderna filosofía burguesa. Todos, en efecto, desprecian tanto a los pobres hombres que van desempeñando sus roles que consideran absoluta y definitiva la fetichización y piensan que es posible manipular al hombre en cualquier medida. Pero siempre ha resultado que, en realidad, los hombres no son manipulables en cualquier medida y sentido, sino que siempre hay un punto límite, un *limes* en el cual dejan de ser objetos y se trasforman en sujetos: que hay un punto más allá del cual es imposible confundir a los hombres y a los pueblos. Ese punto se puede encontrar en lugares diferentes cuando se trata de hombres diferentes, es decir, será posible aún arrastrar a un hombre a la inhumanidad mientras que otro gritará antes su «¡alto!» Y también en los diversos pueblos se sitúa ese punto en sitios diferentes; baste con comparar, para ejemplificarlo, el fascismo alemán con el italiano. También varía la localización del punto según las clases: el pequeño burgués (visto, desde luego, sólo en el término medio de la clase) es moralmente más frágil que el obrero, etc. Pero, en todo caso, el punto existe siempre.

La estructura psicológica básica del hombre situado en un incógnito de oposición se parece formalmente a la del hombre en incógnito lúdico. También el de oposición representa más o menos el rol exigido en el mundo, pero no abandona su núcleo humano, pues distancia de ese rol su personalidad; y por lo que hace al contenido y a la moralidad de ese comportamiento se trata de un fenómeno enteramente distinto del anterior. El hombre situado en un incógnito de oposición se encuentra en contraposición con el mundo en que vive; no desprecia a los hombres que representan inge-

nuamente los varios roles, sino el mundo que prescribe esos roles. Preserva las normas morales de tiempos pasados o tiene una acusada sensibilidad para las normas morales de épocas futuras. No se siente bien en la realidad, ésta le hace sufrir, igual que sufre por los roles que tiene que representar. Le gustaría manifestarse, deponer su incógnito, establecer contacto con los hombres, trabar relaciones, pero no encuentra ninguna comunidad en la que eso sea posible. No es ya un conformista, pero tampoco es un revolucionario. Este comportamiento es muy frecuente entre los mejores representantes de la intelectualidad burguesa. Para describirlo más plásticamente aduciremos una atractiva poesía del conocido poeta húngaro Árpád Tóth:

Enmascarado (Álarcosan)

¿Estoy malhumorado? ¿Soy taciturno, sombrío? ¿Acaso [frío?
Perdóname. Si lo pudiera,
Querría ofrecer en abundancia
Toda la luz, todo el calor del mundo.

Palacios. Palmeras. Danzas.
La Riviera invernal con violetas.
O, por lo menos, de vez en cuando, una feliz
Hora rica de compañía.

Pero ahora es tan difícil. Ahora no puedo
Mentir ni robar rayo alguno.
Sucumbiré
En una lucha convulsa sin gloria.

Éste es el tiempo del Anticristo.
Brilla la repugnante porquería dorada del mundo.

Y entran en el Cielo
Nadies engolados, canallas sutiles.

Pero yo lucho aquí abajo y nadie se da cuenta
De los tormentos que me queman en las noches de mi [*silencio.*
Ten paciencia. Aún llegarán los días
De música armoniosa.

Ten paciencia. Mientras puedas
Sigue siendo el puerto que me espera, mi refugio flo- [*rido.*
Ahora llevo una máscara fría y oscura,
Ya me la quitaré.

O bien, empapada de lágrimas,
Caerá a trozos en tu seno
Y tú me mecerás, me mecerás en tus rodillas
Hasta la muerte.

En el caso del que recusa un rol la categoría distanciación queda de nuevo levantada a un nivel superior y abolida en él. Este hombre no se distancia ya del rol ni intenta preservar su personalidad a pesar del rol, sino que la realiza no insertándose en el orden de los comportamientos de rol. Se trata siempre de un rebelde, pero no siempre de un revolucionario. Hay, por de pronto recusaciones de rol que son un asunto puramente privado. En estos casos el que la lleva a cabo no se preocupa en absoluto de si para los demás los comportamientos de rol son o no son obligatorios. Él, en todo caso, no les reconoce obligatoriedad para su persona. Hay épocas en las cuales este tipo de recusación de rol se pone de moda, como ocurrió con la costumbre de «épater le bourgeois», practicada por la juventud intelectual de principios de siglo. Shaw ha construido numerosos excéntricos de este tipo, como, por ejemplo,

el señor Trefusis, que no quiere llevar luto visible por la muerte de su mujer por la simple razón de que los demás esperan que sí lo lleve. La expectativa tiene siempre efectos negativos en el excéntrico, pues éste hace siempre intencionadamente lo contrario de lo que se espera de él. (Por lo demás, Shaw ha mostrado, con mucha agudeza, que este tipo de actitud excéntrica es un lujo, pues para sostenerla suele hacer falta algún capital.) Observaremos aquí, de todos modos, que la recusación particular de roles no ha de mutar necesariamente en excentricidad, aunque haya mucha probabilidad de ello por el hecho de que no existe ninguna norma socio-moral con la que medir el contenido moral de la realización de la personalidad. Por eso en estos casos la realización de la personalidad es siempre problemática.

En cambio, el que recusa el rol por motivos revolucionarios sustrae su propia persona al juego de los roles, se opone, además, a la base económica y política de determinadas funciones de rol y se propone abolir la sociedad que produce esas costumbres y esos usos dados, cristalizados en roles. Obsérvese que la recusación de roles, esto es, la negación de todo comportamiento de rol, no se identifica en modo alguno con la recusación de todos los sistemas consuetudinarios cristalizados en roles. Piénsese, por ejemplo, en Lenin, que era enemigo radical de todos los clichés de comportamiento, pero a pesar de ello ha insistido en la conservación de las normas tradicionales elementales, pese a que en los clichés de comportamiento se expresan precisamente a menudo esas formas de modos fetichizados, extrañados.

La relación general media con los roles se presenta obviamente como identificación en los períodos históricos relativamente tranquilos, como perdida de sí mis-

mo en la simultaneidad y la sucesión de los roles representados. El interés es siempre en esto la determinante más abstracta y más universal. Esto se suele apreciar claramente en los casos conflictivos, pero es una situación que existe en todo caso, aunque sea latente. La determinante universal más concreta es la socialidad del hombre, la aspiración de todo hombre a que esa socialidad se realice en contactos externos, en relaciones humanas. Al principio de mi exposición he expuesto el hecho de que el capitalismo desarrollado extraña todas las relaciones humanas, y hace cristalizar en roles todos los sistemas de costumbres, todas las jerarquías de comportamiento, etc., de tal modo que los hechos vitales imprescindibles para la convivencia humana, como la imitación, los estereotipos básicos, la relación con la tradición, las costumbres, etc., aparecen en forma de roles. Para el término medio de los hombres es práctica y teóricamente imposible distinguir las estructuras de la imitación valiosa o relativamente valiosa de la tradición, etc., de su función de rol. Para practicar esa distinción hacen falta capacidades intelectuales no comunes y una fuerza moral extraordinaria. Estas posibilidades aumentan repentinamente en tiempos revolucionarios, pero el período de crisis revolucionarias agudas es relativamente corto comparado con todo el desarrollo del capitalismo. Cuanto más desarrollado es el capitalismo y cuanto más encubiertas sus manifestaciones de crisis, tanto más heroico va resultando ya el mero comportamiento medio estoico que se distancia del rol.

Aunque hemos relacionado la relación de identificación al rol con la extrañación, no se trata de afirmar con ello que haya en todo caso una razón directa entre la medida de identificación y la de extrañación. La situación está muy determinada por la relación entre

las concretas posibilidades dadas a la personalidad y el rol concreto dado. Hay, por ejemplo, posibilidades personales que se pueden desarrollar —aunque limitadamente— en determinados roles. En estos casos, naturalmente, la extrañación es menor que cuando el rol dado o el sistema de roles dado es contrario a las posibilidades personales de un hombre en todos los terrenos. Análogamente, los motivos psicológicos conscientes o inconscientes de la identificación pueden diferir mucho, y desde luego que influyen de modos muy varios en el desarrollo o la involución de la personalidad. Un rol, por ejemplo, puede ser asumido por obligación íntima. Aunque el rol sea objetivamente conforme con la estructura social dada y aunque también lo sea la determinante última de la motivación, como esa determinante aparece en forma inconformista en la conciencia, en la esfera de la llegada de la motivación a consciencia, la personalidad no se empobrece sino limitadamente. El resultado depende sin duda en gran medida del contenido socio-moral de los roles dados. Pero no hay duda de que el desarrollo de la personalidad tiene menos posibilidades cuando incluso los motivos conscientes se adaptan a los roles aceptados y con expresión directa de la opinión pública manipulada.

También aquí hay que distinguir. No es posible identificar la diferencia que media entre aceptar un rol por obligación íntima o aceptarlo por manipulación y la que separa los hechos de la consciencia y la espontaneidad. Pues tanto la consciencia cuanto la espontaneidad tienen formas extrañadas y formas no-extrañadas (prescindiendo aquí de la dilatada escala de formas de transición). Cuando la cristalización de las formas de comportamiento en roles es un proceso ya adelantado la consciencia no se contrapone simplemente a la espontaneidad, sino que las contraposiciones reales se

dan, por un lado, entra la conciencia extrañada y la no extrañada y, por otro, entre la espontaneidad extrañada y la no extrañada. En ambos casos el problema consiste en lo profundamente que esas formas consigan penetrar en la esencia de la personalidad, en la medida en la cual esta tercera dimensión (la profundidad) determine las acciones. Hay muchas cosas que son, sin duda, consciencia, pero consciencia caricaturizada y fetichizada; por ejemplo: saber reconocer las exterioridades de un determinado status quo de la realidad, saber «contar» con ellas, saber prever en su marco, ser capaz de decidir, a los veinte años, lo que uno podrá ganar quince años más tarde en un determinado empleo, cuándo le convendrá casarse, cuántos hijos le convendrá tener, etc. Análogamente representa una caricatura fetichizada de la espontaneidad el hombre que lo acepta todo sin preocupaciones, tal como se le presenta en la vida, el hombre que actúa según el principio «lo que sea sonará», sin más perspectiva que la del día. La verdadera espontaneidad es siempre exteriorización de la personalidad y, por lo tanto, acto de la libertad; la verdadera consciencia es un comportamiento que busca las conexiones objetivas de la realidad, y es también un acto de la libertad. La espontaneidad creadora está por encima de la consciencia conformista, y la consciencia creadora está por encima de la espontaneidad creadora, pero aboliendo-superando siempre los elementos de la espontaneidad.

Es, en consecuencia, un punto de vista enteramente errado el que afirma que el índice psico-social de status y la capacidad de desempeñar roles son correlativos. Esa tesis implica no sólo la simple aceptación del estatus quo de los países más manipulados, sino también, incoativamente al menos, extremos que ni siquiera se imponen en dichos países.

No es verdad, por de pronto, que un caracter sea tanto más social cuanto más adaptable, cuanto más roles sea capaz de «representar» sucesiva y simultáneamente. Los individuos no suficientemente adaptables a cualquier rol han sido siempre personalidades verdaderas, portadores de nuevas tendencias sociales y de nuevas ideas. Pero de eso se sigue que la mayor o menor adaptabilidad o la mayor o menor aspereza de un caracter no plantean en absoluto una cuestión puramente psicológica. Desde luego que se trata también de un asunto psicológico, pero en medida igual, si no mayor, están implicados valores morales. Un caracter es muchas veces inflexible, o insuficientemente flexible, por la simple razón de que no quiere ser de otro modo, porque ve en la flexibilidad que a todo se adapta indignidad y amoralidad. ¿Por qué los niños de escuela no simpatizan tanto con el papel de provocador policíaco como con el papel de capitán de bandidos? Uno y otro son roles. Si hay que contestar que es el desprecio general lo que impide la primera elección, esa respuesta bastará para refutar que el índice psicológico-social de status sea correlativo de la capacidad de desempeñar roles. Pero aún daré un paso más. En ambientes como los internados, en los que puede ser uso y distinción molestar a los novatos, a los estudiantes de primer año, hay siempre estudiantes veteranos que se niegan a participar en esos juegos, aunque su comunidad los desprecie por ello y hasta los segregue. Y ocurre a menudo que el que es capaz de soportar esa segregación goza luego de mayor prestigio que cualquiera de los colegas de su curso. Mas si la respuesta dice que los hombres que se niegan a aceptar determinados roles, que los hombres no dispuestos a aceptar cualquier rol quedan inevitablemente segregados cuando llegan a edad adulta, ¿por qué considerar esa respuesta verdad eterna,

«correlación psico-social», en vez de sublevarse contra ella?

El condicionamiento del rol

Repetidamente hemos subrayado el carácter condicionado de la función rol. El hombre es más que el conjunto de sus roles, en primer lugar porque éstos son simplemente las formas de sus relaciones sociales, estereotipadas en clichés, y luego porque los roles no agotan nunca el comportamiento humano en su totalidad. Del mismo modo que no existe ninguna relación social que sea enteramente extrañada, así tampoco hay comportamientos humanos que hayan cristalizado en roles absolutos.

Hemos visto que las funciones de rol están ante todo condicionadas por el conjunto de la sociedad. Incluso en los mundos más manipulados se produce constantemente la «recusación de rol». En todos ellos hay excéntricos, rebeldes y revolucionarios. Hasta los mundos más manipulados están llenos de hombres que viven en «incógnito de oposición».

Aun limitando nuestra investigación al comportamiento objetivamente cínico, aun pensando sólo en quienes se identifican con su rol al aceptarlo, nos encontramos con el condicionamiento dicho.

Piénsese en el camarero de Sartre. Este camarero representa día tras día, desde la mañana temprano hasta bien entrada la noche, el rol de camarero. Pero, ¿qué ocurrirá el día —hipótesis nada extraordinaria, sino cotidiana— en que alguien por él servido (una muchacha, o una vieja señora) se encuentre mal? ¿Cómo reaccionará a esa situación inesperada? En las «expectativas del rol» camarero no hay preceptos, no hay rece-

tas que digan que al necesitar concreta ayuda un concreto ser humano el camarero deba ayudarle, ni menos el modo de esa ayuda. En esta situación, por lo tanto, el camarero no se comportará de acuerdo con las expectativas del rol. Sería ridículo afirmar que lo que pasa es que en el caso de la hipótesis el camarero «asume» los roles de médico, enfermero, amigo, etc. La verdad es que en el caso considerado han de entrar en acción las cualidades humanas más generales e inmediatas, como la bondad, la solidaridad, y también —y no en último lugar— la capacidad simpatética de conocer una situación, y el tacto junto con ella. O bien, si se trata del comportamiento contrario, las cualidades humanas, también generales e inmediatas, de indiferencia, egoísmo, falta de tacto, comodonería, etc. Es claro que las cualidades que en un caso así se imponen en primer término no se limitan a roles determinados particulares, no funcionan en conexiones de rol, sino que son características del hombre entero, del individuo. En situaciones nuevas, sorprendentes, en las que los estereotipos dejan de funcionar o funcionan mal, se restablece siempre la unidad de la personalidad, esto es, se manifiesta repentinamente cómo es el hombre de que se trate, qué clase de hombre es. Aduciremos también aquí un ejemplo literario: el Holmer de Ibsen desempeña durante toda su vida dos papeles. Es un funcionario duro y egoísta, pero, al mismo tiempo, un marido amable y afectuoso y un padre ejemplar. En cuanto que se encuentra en una situación nueva, en una situación conflictiva, se desprende repentinamente de todo elemento de rol, y se comporta también con su mujer como un egoísta brutal e inhumano. En vano intenta volver a su anterior «rol» familiar luego del conflicto. Nora le conoce ya y no le cree. Cuanto más conflictiva y desconocida, cuanto más nueva es una si-

tuación, tanto menos es posible comportarse en ella según un rol. Por eso he subrayado ya varias veces que el elemento rol del comportamiento se relaja desde el punto de vista social general en cuanto que en su decurso se produce una situación conflictiva repentina y revolucionaria.

Al igual que la pérdida de la personalidad, también la interrupción de la continuidad del carácter es, naturalmente, mera tendencia. Cuanto más fetichizado está el comportamiento humano, tanto menos se le imprimen los varios roles y tantas menos huellas dejan en él, de tal modo que el hombre será ya anciano y seguirá siendo pueril. Pero también a este respecto hay que recordar que no hay mundo alguno, por extrañado que sea, en el que los roles asumidos no dejen rastro alguno en el sujeto, pues, por paradójico que pueda parecer, ya la circunstancia de que un sujeto asuma y realice ciegamente determinados roles dice algo acerca de él; también el vaciamiento, la corrosión moral es un contenido humano, aunque se trate de un contenido negativo. Toda negación es al mismo tiempo afirmación: este principio se aplica plenamente también al carácter.

Como ya hemos indicado, el niño no se reconoce simplemente en otros roles, sino en el ente-otro en general, en el otro. Y ya hemos dicho que el niño no asimila roles, sino modos de comportamiento, y que percibe la unidad de éste. Cuando en la vida adulta se pierde paulatinamente esa sensibilidad —y se pierde en la medida en que la sociedad es manipulada—, y las expectativas se van estrechando efectivamente hasta coincidir con las del rol, de todos modos, nunca llegan a identificarse con éstas. Basta pensar en un hecho elemental, como la elección del compañero sexual o del cónyuge. Los sociólogos norteamericanos suelen lamentar que esta decisiva esfera de la vida esté profunda-

mente manipulada; notan que los esquemas de rol resultan decisivos en la elección de compañero y que el «cónyuge ideal» del que el cine y la televisión hacen publicidad en un momento dado suele determinar la elección, la cual recae, pues, en las personas que mejor representan el rol. Y esto se refiere tanto a las cualidades externas (ideal conformista de belleza) cuanto a las «interiores». Pero dentro del grupo de los muchos hombres o de las muchas mujeres uniformes se elige precisamente tal o cual, y no ese otro ni esa otra, y esta circunstancia no se podría explicar simple ni exclusivamente por el azar. Es inimaginable que no haya, incluso dentro de los estereotipos, ninguna cualidad particular, individual, ningún matiz individual, que no «quede», por así decirlo, nada particular que resulte más atractivo para unos que para otros; y también es imposible que esos «matices» individuales sean sólo externos, y no al mismo tiempo internos. Me dijo una vez una mujer: «Un hombre no nos gusta por el tipo de su relación con nosotros, sino por el tipo de su relación con el mundo.» No son, desde luego, las palabras que determinarían las expectativas de su rol. Pero incluso para el caso de las expectativas conformes al rol hay que negar que sean indiferentes las formas de comportamiento en los campos no determinados por el rol (en este caso, por el rol de marido) respecto de los sentimientos (por pobres que sean éstos) o respecto de la elección (por mecánica que sea).

Ya hemos dicho que en el comportamiento de rol los hombres actúan según las reglas del juego. Pero tampoco en esto hay que pasar por alto que no hay comportamiento alguno, por cristalizado que esté en rol, en el que no se despierte, con mayor o menor frecuencia, la consciencia de la responsabilidad personal o, cuando menos, la sensibilidad correspondiente. La

conciencia moral y las llamadas de la conciencia moral no se reducen nunca exclusivamente a la observancia o el desprecio de las reglas de juego de la vida, a la cuestión victoria-o-derrota. Todo hombre psíquicamente normal puede distinguir entre la vida real y el juego, y lo hace efectivamente. Precisamente en esto se encuentra la línea divisoria entre la esquizofrenia social y la médica; el esquizofrénico médico pierde realmente la capacidad de distinguir entre el juego y la vida, entre la representación y la realidad. Muchos psicólogos sociales no reconocen ese hecho elemental porque pasan de la investigación de los fenómenos patológicos al análisis del comportamiento de hombres psíquicamente normales e interpretan la analogía como si fuera una identidad.

Last but not least: la existencia económica de las distintas clases y las distintas capas no posibilita en la misma medida la formación de clichés de rol. Las más expuestas a la fetichización según rol de los comportamientos humanos son las capas de los pequeños burgueses, los funcionarios, los *managers* y los pequeños capitalistas. Menos expuestos están a ella la clase obrera y las capas altas de la burguesía. En el caso de la clase obrera lo decisivo es que el proceso del trabajo —por extraño y mecánico que sea —se presta poco a la formación de clichés de rol. Se puede «representar» el papel de portero de hotel, y un director-gerente puede sin duda sumirse en el rol de «director-gerente ideal». Pero es imposible «representar» el papel de «tornero ideal», pues ante el torno no hay más remedio que trabajar, y precisamente sirviéndose de los movimientos más simples y económicos que se conozcan. Todos esos movimientos están determinados por la pieza trabajada y por la herramienta, y no directamente por la relación social. Los representantes des-

tacados de la burguesía —cuyos comportamientos en la actividad cotidiana pueden ser clichés— se ven constantemente en la necesidad de producir reacciones no determinadas por el rol, a causa de la lucha de clases nacional e internacional y a causa de la constante aparición de situaciones nuevas. Si reaccionara según clichés de rol, la burguesía habría desaparecido ya hace tiempo.

En la lectura de novelas policíacas norteamericanas contemporáneas se encuentra a menudo la siguiente situación: se parte de un hecho punible y se busca su autor. Los caracteres de los personajes no ofrecen apoyo alguno para averiguar quién es el autor. ¿Por qué? Porque no son caracteres, no son personalidades, de modo que en principio todos habrían podido cometer el acto. El asesino es «sustituible»: todos pueden ser asesinos. La tensión resulta precisamente del hecho de que unas veces sospechamos de uno, otras de otro, hasta que, al final, el genial detective descubre el asesino real. Este genial detective es el único que penetra con la mirada todas las complicaciones, el único situado por encima del mundo del acusado, el único que puede jugar con los seres humanos y, por lo tanto, vencer en última instancia. Si existiera el mundo absolutamente manipulado, sería precisamente así.

Pero «mientras pueda aspirar, nuestro corazón no será una ficha».

El lugar de la ética en el marxismo

Todo movimiento social importante se enfrenta más pronto o más tarde con las cuestiones centrales de la ética. Un movimiento social que no se base exclusivamente en la pura espontaneidad, sino que ofrezca a sus miembros una teoría o ideología —y, por lo tanto, una perspectiva—, un movimiento que espere la entrega consciente de sus partidarios tiene que tomar posición —positiva o negativa— respecto de la tradición ética. El que un movimiento importante no pueda evitar a la larga una toma de posición respecto de la moral no significa, ni mucho menos, que se encuentren en razón directa la ampliación y la importancia del movimiento, su fuerza capaz de arrastrar a los hombres, por un lado, con la explicitación, por otro, de su ética. Así se puede apreciar estudiando el desarrollo de los movimientos socialistas. El marxismo existe y actúa desde hace ya un siglo. Arrastra masas. Es en mayor o menor medida, y con acentuaciones varias, la concepción del mundo de los movimientos y factores políticos que están dando forma al mundo. Pero a pesar de ello los pro-

blemas de la ética no han sido aún aclarados por el marxismo —ni siquiera por sus principales representantes— de un modo que rebase la mera aforística. Y no porque la ética no tenga su lugar en el sistema intelectual de Marx. (Más adelante nos referiremos a un análisis pertinente al tema.) Hoy se convierte en necesidad urgente la aclaración de este punto vacío.

No basta con comprobar que un movimiento de dimensiones histórico-universales y cuya teoría contiene en principio también el planteamiento moral no ha elaborado ética alguna durante más de un siglo. Hay que preguntarse además: ¿por qué?

Desde luego que la falta de ética no significa que un movimiento carezca de moral o de código consuetudinario. Pero de todas maneras esos tres factores van juntos de algún modo. Las morales o códigos de costumbres de los movimientos dados ofrecen en sus contenidos y funciones, con mayor o menor claridad, la respuesta a nuestra pregunta de por qué un movimiento no tiene ética alguna, o por qué tiene tal o cual ética determinada.

Código y ética pueden encontrarse en relación indirecta. Cuando la elección y la acción se orientan por códigos fijos, la *seguridad* de la elección humana es relativamente grande y el contenido moral de la elección dada es aproblemática para el hombre. Al mismo tiempo es menos individual, se basa menos en el riesgo personal, no es dinámica, es incapaz de tantear lo «nuevo». La ética no aumenta siempre, ni mucho menos, la elección que se produce en una situación concreta, sino que la seguridad puede dificultar la localización de las contradicciones morales y de otro tipo de la situación dada. No se facilita la elección, sino que se indican y se hacen conscientes el caracter alternativo de la situación y la individualidad relativa de la

elección. La ética da *respuesta* a la cuestión del contenido moral y de las posibilidades de la situación, pero no le da nunca un *consejo* concreto.

Un movimiento no elabora una ética, no posibilita la elaboración de los aspectos éticos de su teoría más que cuando sus intereses morales tienen más afinidad con la ética que con la acción dirigida por códigos. Pero sus intereses morales dependen en gran medida de otros factores, algunos de los cuales vamos a relacionar:

a) No puede surgir una ética sino en movimientos que no se consideren *absolutos*, sino sólo factor relativo en el sistema global de otros movimientos, de la sociedad entera, o de la historia.

b) Es posible y necesaria la elaboración de una ética en el lugar mismo en que se corta la espontaneidad o la conciencia de espontaneidad en el desarrollo de un movimiento determinado. En las épocas en que la historia discurre lisamente y sin conmociones —y en que lo mismo le ocurre al movimiento dado, dentro de ella—, se desarrolla la ideología de la espontaneidad: esta ideología pasa por alto la importancia de la elección humana y, consiguientemente, da lugar a un comportamiento burocrático. Por eso la ética —como teoría, naturalmente, del movimiento de que se trate— pasa a primer plano en las épocas de crisis positiva, en las épocas revolucionarias, y en las épocas de crisis negativas, cuando se manifiestan nuevas contradicciones.

c) La elaboración de la ética es posible y necesaria cuando en el seno de una comunidad aumenta la práctica individual y, con ella, la función de la decisión individual, particularmente cuando los individuos dan masivamente en situaciones que no ofrecen posibilidad

alguna de una conducta conforme al código consuetudinario.

d) Por último, hace falta para la elaboración de la ética de un movimiento que haya conciencia, autoconocimiento y autocrítica del movimiento de que se trate. Lo cual no es tanto como el conocimiento de la relatividad histórica por el mismo movimiento, sino más bien una confrontación consciente con las contradicciones de dicho movimiento, contradicciones que se aparecen a los individuos en la forma —entre ellas— de contradicciones morales.

Las palabras antes utilizadas —«posible», «necesario»— no tienen la misma cualidad. Pues la «posibilidad» es absoluta, mientras que la «necesidad» es ella misma objeto de una alternativa.

En el desarrollo del socialismo marxista (y lo mismo se puede decir, en medida mayor, para los movimientos socialistas no-marxistas) esas cuatro condiciones no se encuentran ni todas juntas ni siquiera mayoritariamente representadas.

Podemos distinguir aproximadamente las siguientes etapas en el desarrollo del socialismo marxista:

a) la construcción del marxismo de Marx, la Revolución de 1848 y la época de la I Internacional;

b) la II Internacional, o el marxismo de los clásicos de la social-democracia;

c) el renacimiento de la teoría marxiana de la revolución a principios del siglo XX, hasta el establecimiento definitivo de la sociedad soviética (Lenin y el leninismo, Rosa Luxemburg, Jaurès, Gramsci, Lukács en *Historia y Consciencia de Clase*, y, desde cierto punto de vista, Pannekoek y Otto Bauer);

d) la época del marxismo positivista y manipulador, el marxismo del culto a la personalidad;

e) las tendencias que se resistieron a la anterior, sobre todo en estos últimos diez años, que son intentos de un segundo renacimiento del marxismo.

Afirmamos que la «promesa» e incluso el postulado de una ética marxista han aparecido ya tres veces: la primera con Marx mismo, la segunda en el período de renovación revolucionaria del siglo XX, y la tercera hoy.

Si consideramos los factores que posibilitan la constitución de la ética de un movimiento es fácil ver por qué esa posibilidad no se presentó ni en la época de la II Internacional ni en la del culto a la personalidad. El movimiento obrero de finales del siglo XIX se aisló en mayor o menor medida de la totalidad de la sociedad, se apoyó cada vez más en la espontaneidad y se orientó al mismo tiempo por los factores económicos; por eso es natural que salieran de su campo visual teórico la práctica y, particularmente, sus motivaciones individuales, así como la heterogeneidad de los sistemas de valor. Se desprende de todo eso que la moral se interpretó unívocamente como moral de clase —y, por si esa reducción fuera poco, como sistema absoluto y cerrado—, se la dedujo directamente de las necesidades y los intereses, y que se entendieran biológicamente las motivaciones morales. Así se acercó el movimiento más a un Holbach completado por Darwin que al punto de partida de Marx. La ética de Kautsky es un ejemplo característico de esa constelación, pero también podríamos citar el estudio de Lafargue que analiza el origen de los conceptos morales; el mismo Engels, en algunos capítulos del *Anti-Dühring*, se limitó a aplicar simplemente al análisis clasista la teoría del egoísmo propia de la Ilustración. El desarrollo evoluti-

vo del período, que transcurrió sin grandes conmociones, impidió que el movimiento se tuviera que enfrentar con su carencia de ética propia.

El marxismo de la época del culto a la personalidad recogió casi sin modificaciones la interpretación moral de Kautsky y Plejánov, aunque, como es natural, con algunos complementos. El positivismo de esa época se combina con no poco voluntarismo y ensambla ambos con códigos demasiado rígidos y estrechos. Ese «matrimonio mixto» corresponde a la peculiaridad del movimiento. Siguió en pie el factor aislamiento, más programáticamente, incluso, que en la época de la II Internacional, y análogamente se estrechó la posibilidad de una práctica real dentro del movimiento. Todo lo cual iba junto con un activismo colectivo en el cual la espontaneidad no tenía casi función alguna, se estrechaba el margen de movimiento del individuo hasta el extremo y el código de costumbres ya aludido prescribía el contenido de las acciones individuales.

En el primer cuarto del siglo xx se manifestó de nuevo la necesidad de ética, a causa de la situación revolucionaria y también como consecuencia de la crisis de la social-democracia, situada ante la elección entre dos movimientos diferentes, entre varios caminos posibles. Lenin y Jaurès fueron los que más intensamente sintieron esa necesidad; no por casualidad: ambos querían evitar —de modos muy diferentes y en condiciones también muy diversas— que el movimiento obrero no se aislara de los problemas y conflictos globales de la sociedad. El *¿Qué hacer?* de Lenin sitúa programáticamente en su lugar la categoría de la práctica y tiene en cuenta la alternativa y la función *de cada individuo* en la configuración y la realización de las alternativas, en el «¿cómo?» de la realización.

No podemos ofrecer aquí un análisis de aquella

época. Nos limitaremos a afirmar que pese a ese nuevo conato tampoco se convirtió en cuestión central la elaboración de la ética marxista. Cierto que junto con la práctica y la alternativa surgieron en el horizonte de la teoría otras categorías y otros problemas importantes: la función social y ética de la violencia, las contradicciones éticas de la espontaneidad y la consciencia, la relación con la tradición moral (el problema de los valores), la concreta aplicación de la tesis marxiana sobre Feuerbach que analiza el dilema entre el «educador» y el «educando», y según la cual la sociedad es siempre trasformada por los hombres que viven en ella y por lo tanto —aunque no necesariamente— está siempre expuesta a la posibilidad de deformaciones; la idea de que la trasformación de la sociedad no es sino un medio para la humanización de la vida, la cual no se puede conseguir de una vez, sino sólo en una revolución permanente, etc. Pero esas teorías no se fundían en un todo unitario (o lo hicieron sólo transitoriamente, y sólo en algunos respectos); y no se trató de que faltara tiempo (siempre lo hay para la «exigencia de la hora»), sino de que no era la «exigencia de la hora».

Se desprende de muchos análisis —me limitaré a citar el de Marcuse— que las revoluciones del siglo que comenzaba seguían siendo «revoluciones del hambre». «Exigencias del día» eran, y con razón, la conquista del poder, la supresión de la miseria y de la opresión brutal, la organización de la economía. Los problemas éticos se presentaron sólo marginalmente, como momentos morales contenidos en la anterior posición de objetivos, como valores que caracterizaban materialmente la *perspectiva* y motivaban de este modo, junto con otros motivos, la acción.

Hoy la situación es completamente distinta. Los trágicos y tremendos acontecimientos de la época pasada

han puesto, ante todo, en claro lo que puede ocurrir al desterrar el motivo moral de la política y de la economía, cuando se separan política y economía de la tendencia a la humanización, cuando en cada plano de la realidad se impide la decisión individual y se suprime la individual responsabilidad. En segundo lugar, los órdenes sociales bien manipulados de Europa y Norteamérica, que ofrecen a su población un bienestar material relativamente aceptable y en crecimiento constante, requieren una nueva formulación de la pregunta «¿Qué hacer?» Ahora el apartamiento o liberación de la miseria no ocupa en esa problemática más que una posición de segunda fila, y más tarde de tercera. Ahora no se trata ya de crear los presupuestos de la vida humana, sino que nuestra *acción inmediata* ha de ser la producción de la vida verdaderamente humana. La consciencia del derecho a una vida verdaderamente humana está presente en los hombres del mismo modo potencial en que lo estuvo el derecho a la abolición de la miseria en los tiempos de la Revolución de la Miseria. Lassalle hablaba de la «maldita falta de necesidades»[1] de los obreros. Lo que se hace problema ahora es la «maldita falta de necesidades» en cuanto a la *totalidad de un regimiento humano de la vida.* La nueva consciencia de clase *tiene que* despertar y formular la *correspondiente reivindicación,* para que ésta se convierta en una fuerza capaz de trasformar el mundo. El despliegue y la configuración de esta nueva reivindicación es, empero, cosa más difícil que en el caso de la antigua. La ética llega entonces a tener una función central, si realmente asume su papel. Pues la situación no sólo contiene implícitamente un momento ético, sino que *el paso de la nueva reivindicación a*

1. En el siglo XX los obreros, en el sentido de Lassalle, no padecen, ciertamente, ninguna "maldita falta de necesidades".

consciencia es al mismo tiempo el paso a consciencia del valor y el comportamiento éticos. Marx ha dicho que los hombres se trasforman a sí mismos al trasformar el mundo; no falsearemos nada si invertimos del modo siguiente ese pensamiento: sólo podemos trasformar el mundo si al hacerlo nos trasformamos también a nosotros mismos.

De este modo volvemos a una de nuestras tesis iniciales: la ética tiene su *lugar* en el mundo intelectual de Marx. Querríamos decir aún algunas palabras acerca de dónde está ese lugar, y de cómo es.

Todo el mundo sabe que Marx interpreta la sociedad como práctica, como unidad de ser y consciencia en la cual los marcos más generales de las posibilidades de acción están determinados por el grado en que está sometida la naturaleza, por el grado de «retroceso de la barrera natural». La humanidad se produce a sí misma partiendo de un mundo que existía antes que ella; la historia de la humanidad es el nacimiento y el despliegue de la libertad: los hombres convierten constantemente y en creciente medida las necesidades naturales en libertad propia suya, sin abolir por ello su esencia necesaria y natural. Marx nos da, pues, una deducción consecuente de la idea de *inmanencia.* Las motivaciones de la humanidad son de facto siempre inmanentes: pero los hombres no tienen consciencia de ello, o no la tienen plena. La *consciencia de libertad* de la humanidad (y de los hombres individuales) aumenta en la medida y en el modo como se hacen conscientes en la humanidad (y en los hombres individuales) esa inmanencia y la alternativa y el poder *que nacen de ella.* Esta idea debe contener los contornos más generales de la ética de Marx. *La moral es siempre inmanente, pero la humanidad —en cuanto humanidad libre— no puede despertar a autoconsciencia más que con la cons-*

ciencia de la inmanencia moral, lo cual significa —repitámoslo— la consciencia integral y única de la cismundaneidad y de la autocreación permanente. En esto vería yo la contraposición *de principio* entre la ética de Marx y la ética religiosa, completamente aparte del hecho de que en la estimación de los diversos valores ambas éticas lleguen a resultados contrapuestos, parecidos o idénticos.

En el pensamiento de Marx el grado de «retroceso de la barrera natural» (resultante a su vez de finalidades humanas) apunta al ámbito de movimiento de la humanidad y, dentro de él, al de las integraciones, las acciones, las clases, las capas y los individuos. Ese margen de movimiento puede ser amplio o estrecho, en su dependencia de épocas, capas, individuos e integraciones variables. Pero sea lo que sea, siempre contiene *alternativas*, y el resultado se presenta luego de la elección entre un número infinito de alternativas. La *autonomía relativa* de la acción humana es en mi opinión el segundo punto de partida de la ética marxiana.

La autonomía relativa significa dos cosas para el individuo. Por una parte, es posibilidad, y al mismo tiempo, postulado de configurar activamente su propio destino y también, mediata e inmediatamente, el de su integración y el de toda la humanidad. Por otra parte es posibilidad, y también al mismo tiempo postulado, de tener en cuenta todo lo necesario, o sea, y particularmente, los hechos sin estimar cuya mera «existencia» todo comportamiento activo degenera en moralismo vacío o en sueño estéril. Los comportamientos de *Prometeo* y *Epicuro* simbolizan *juntos* para Marx la actitud fecunda ante las alternativas.

La moral es para Marx la razón del individuo dado a sus circunstancias y posibilidades concretas. Por eso rechazó categóricamente a cuantos pretendían describir

las circunstancias con el léxico de la moral. Protestó enérgicamente contra la identificación del concepto de «capitalista» con el de «malo» y del de «obrero» con «bueno», y protestó también contra una caracterización de la sociedad del futuro mediante conceptos morales. Eso no quiere decir que negara la existencia de *valores* y hasta de *acumulaciones de valores* entre las circunstancias mismas. Pero Marx no pensaba que los valores sociales, antropológicos acumulados fueran ya por sí mismos valores morales; éstos valores acumulados son más amplios o más estrechos que los morales y, en todo caso, heterogéneos con ellos. La moral se revela en la *relación* con ellos, en la *elección* o la recusación de los valores que promueven el despliegue de la esencia humana verdaderamente tal, en la fidelidad al fin afirmado, en el modo de esa firmeza, etc. Sólo sobre la base de esa concepción podía surgir la categoría de revolucionario prematuro (que se encuentra en el epistolario sobre el drama de Lassalle *Franz von Sickingen)*, categoría en la cual la grandeza humana de la acción no queda indicada por la pura motivación ni por la mera consecuencia, sino por el hecho de que el héroe asume una causa, responde de una causa que encarna la representación consciente de todos los valores humanos, valores que él mismo no puede realizar en las circunstancias dadas, pero que, a pesar de ello, entran dentro de una perspectiva verdaderamente humana del desarrollo de los hombres.

De todo ello se sigue que *para Marx la moral no tiene ninguna esfera particular.* Casi toda acción humana tiene una *dimensión* moral, pero ninguna de ellas es de naturaleza puramente ética. La moral señala la *relación objetiva* del individuo con su *especie* (la relación con los contenidos axiológicos), el *nivel* en el cual se expresa esa relación (lo conscientemente que el indivi-

duo asume lo específico, hasta qué punto somete a ello su propia particularidad, en qué medida llega a ser la moral motivo de sus acciones) y también la *prudencia* moral (en qué medida reconoce los conflictos entre los contenidos axiológicos, qué capaz es de juzgar y elegir en las varias situaciones, en qué medida es capaz de «aplicar» sus principios sin adaptarse simplemente a la situación), y, por último, también la fuerza, la resistencia y la seguridad del *caracter*.

También en la moral descubre Marx la *extrañación*. Cuando la moral se presenta como una esfera autónoma se trata de una moral extrañada. Sus postulados se yerguen entonces inmóviles frente a la particularidad, y la moral aplasta al individuo (aunque a veces éste se someta voluntariamente) igual que lo aplastan el derecho o el estado (recuérdese el análisis de Fleur de Marie). Pero la moral se encuentra también extrañada cuando —y en la medida en que— los intereses de la integración (de la clase ante todo) se convierten en postulados morales «naturales» para los individuos pertenecientes a la clase de que se trate. El movimiento comunista ha de conducir al final de esa determinación clasista (o por las capas sociales), a conseguir que la motivación específica de la elección se desprenda de su génesis actual en los intereses de clase de cada integración concreta y se trasforme en un crecer hasta ser *directamente* humanidad, ser específico. El despliegue de la esencia humano-específica, la humanización de las circunstancias humanas se convierte así al mismo tiempo en superación de la extrañación moral: la conquista de un ámbito de movimiento individual cada vez mayor en el cual la decisión en el plano de la ética (no ya el de la moral abstracta) se haga posible para todos y para siempre.

Una vez ofrecido un conspecto esquemático del he-

cho de que la ética *tiene un lugar* en el sistema del marxismo y de dónde se encuentra ese lugar, hemos de aclarar aún por qué hemos hablado de ética de los *movimientos* socialistas, y no, simplemente, de ética marxista. ¿Por qué no es posible construir esa ética basándose en la teoría filosófica de Marx? Digámoslo más concretamente: ¿por qué no puede un «marxólogo» producir una ética marxista?

De todo filósofo se puede decir, en medida mayor o menor, que ha de vivir y experimentar sus propias ideas; sólo las ideas vividas son ideas filosóficas. Aun más validez tiene esa afirmación para la ética, y, por encima de todo, para la ética marxista. La ética marxista es ella misma práctica: no puede existir más que si se puede realizar de un modo u otro, o de una forma u otra. Una ética que se limite a contraponerse pasivamente a un mundo manipulado no puede —aunque esté construida sobre la base marxista— sino constituirse a lo sumo en expresión contemporánea de la «consciencia desgraciada». La ética de Marx no puede ser toma de consciencia sino del movimiento que se humaniza a sí mismo y humaniza de este modo la humanidad. Por eso la elaboración de la ética de Marx no depende sólo de la comprensión o interpretación adecuada de los textos de Marx, sino también *del despliegue de un movimiento así, cuya ética es esa ética.* Para quienes trabajan ahora en ética marxiana, para quienes quieren colmar aquel «punto hueco», no hay más que una perspectiva: un renovado encuentro de la actividad del movimiento revolucionario, de sus hombres, de sus masas (y de la actividad, trasformadora del mundo, que se humaniza a sí misma) con la teoría de Marx. La necesidad de una ética marxista se debe a la moderna «maldita falta de necesidades», pero la fecunda ética de Marx no se puede desarrollar más que

con la disminución y la superación de esa «maldita falta de necesidades».

Recordemos nuestras afirmaciones iniciales. Hablamos al principio de *cuándo* puede un movimiento elaborar una ética, y precisamos que cuando no se considera absoluto, cuando termina su consciencia de espontaneidad, cuando aumenta el ámbito de la práctica individual dentro de la comunidad, cuando dispone de consciencia, autoconocimiento y autocrítica. Pero no pusimos en duda que, pese a faltar en mayor medida esos factores, un movimiento puede desarrollarse, conseguir éxitos y aumentar su influencia de las masas (así ocurrió, por ejemplo, en la historia de los movimientos marxistas, en el período de la II Internacional). Pero hoy día un movimiento trasformador de la sociedad en el sentido de Marx no puede existir sin esos factores. Se trata ya no de los postulados de la ética, ni de la ética marxista, sino de los postulados generales del movimiento comunista en el sentido de Marx.

Esta obra se terminó de imprimir
en Febrero de 1985,
en Ingramex, S.A.
Centeno 162, México 13, D.F.
La edición consta de 3,000 ejemplares

AUG 1999

4 9769

OCT 1939

HISTORIA Y VIDA C A

1000436635%

El principal tema de Agnes Heller es el de los valores en la historia, particularmente en la vida cotidiana. Escribe: "Ni un solo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto; ha habido, hay resurrección y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la 'invencibilidad de la sustancia humana', la cual no puede sucumbir sino con la humanidad misma. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico". La continuidad cultural y teórica que enmarca el trabajo de Agnes Heller no tiene, pues, nada de conservadurismo o fijación ante horizontes rebasados.

KATER-BOUND
KATER-CRAFTS INCORPORATED
PICO RIVERA CA 90660-2199